

## **Sociale og kulturelle forandringer i efterkrigstiden**

Smidt, Jeff

*Publication date:*  
2000

*Citation for published version (APA):*  
Smidt, J. (2000). *Sociale og kulturelle forandringer i efterkrigstiden*. Roskilde Universitet. FS & P Ph.D. afhandlinger Nr. 26

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact [rucforsk@kb.dk](mailto:rucforsk@kb.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Juli 2000

Ph.D. grad inden for Samfundsvidenskab

**Jeff Smidt**

**“Sociale og Kulturelle  
forandringer i efterkrigstiden”**

**FS & Ph.D. Thesis no. 26/2000**

**ISSN no. 0909-9174**

## ON SOCIAL AND CULTURAL SHIFTS SINCE WORLD WAR II.

Jeff Smidt.

### SUMMARY.

The subject of this dissertation is a complex of social and cultural shifts, which has marked the development in advanced, capitalist societies since World War II. Of course this period exhibits a multitude of varieties, concerning social and cultural developments. But we also find some general tendencies, which seems to have characterized this whole period. Thus, the first decennia were dominated by cultural orientations and social values, stressing a principle of adaptation to the demands and imperatives of society. Accepting these imperatives seemed to be of utmost importance, giving cultural dominance to attitudes of compliance. But from the end of the 1960's onwards, these cultural orientations were broken up, or challenged at least. From now on, critical stances towards the imperatives of the social system become more frequent. And social values, stressing the need of expressing and realizing oneself, stressing the need of influencing your social environments, are considerably strengthened.

In my project I ask, how we can understand the nature of these cultural shifts. I ask to the kind of concepts and to the kind of theoretical framework that are needed, if we shall be able to discuss these developments in an appropriate way. And I ask to the significance of these shifts, in terms of their extent, and in terms of their intensity and depth.

There are two main questions involved in this. One question concerns the role of cultural orientations within contexts of social relations; and the role of cultural shifts within contexts of social change. The other question concerns the nature of the cultural orientations mentioned above. The kind of orientation characterized by adaptation to the external demands of society, I call an orientation of *heteronomy*. And the kind of orientation stressing the need of selfexpression and the need of influencing the social environments, I call an orientation of *autonomy*.

Obviously, these questions are woven together, and I try to clarify the matters involved through the works of two main figures in social science; that is Parsons, and Gramsci. Both Parsons and Gramsci paid great attention to the role of cultural orientations, and they represent some of the most persevering efforts to grasp this matter. But, as might be known, the works of Parsons and Gramsci are very different in character. Their style is very different; the whole architecture of their conceptions are different; and the perspectives, concerning the possible future of social life, emanating from these conceptions, are very different.

The primary focus of Parsons concerns the conditions of social order; and much of his work might be seen as an attempt to elaborate the theoretical framework, necessary to understand such

conditions. A keystone within this framework, is the principle of voluntary, social action. And this clearly indicates the intentions of Parsons, to combine those principles of creativity, that are related to the concept of voluntary action, with the principles of social order. But despite these efforts on Parsons part, I try to argue, that his way of conceiving social action, and relations between actors and society as a whole, does not allow for the above mentioned principle of *autonomy*, to be developed. Rather, his conceptions and the whole thrust of his theory seem to be inherently connected to *heteronomy*. Or at least we can say, that the principle of *heteronomy* always gains the upper hand.

It is important to notice, that this characteristic of Parsons position is not founded in concrete historical investigations, allowing for different contingencies to be considered. It is a characteristic that follows from the very nature of his concepts. It is, thus, given *a priori*, that the dominance of *heteronomy* will prevail. Which means, that any attempt to evaluate the significance of those social and cultural currents, apparantly strengthening the principle of *autonomy*, will have to look for alternative ways of understanding social and cultural processes. And here, I think, Gramsci is an obvious possibility.

If the primary concerns of Parsons were related to questions of the conditions of social order, Gramscis concerns were focused on the conditions of overcoming the social order of capitalist society. And for Gramsci this also means overcoming those principles of *heteronomy*, which, according to his view, was built into this very society. And it involves a radical strengthening of the principle of *autonomy*. For these reasons, Gramscis position seems more appropriate, concerning possibilities of addressing those questions outlined above. Thus, Gramscis theoretical framework is not burdened with such *a priori*'s that we find in Parsons. His conceptions involves no *presuppositions*, as to the development of *autonomy* versus *heteronomy*, and they are, thus, much more adequate, concerning analysis and evaluations of such developments.

In continuation of Gramsci, and founded on a critical examination of works of Inglehart on cultural shifts, the project is finished in an account of those shifts, that seemed to strengthen tendencies of *autonomy*. Though more research will be needed, I conclude, tentatively, that the principle of *autonomy* were strengthened considerably during the period from late 1960's to early '80's. During those years, tendencies of *autonomy* were challenging the type of hegemony, that had dominated the post-war era. But from the early '80's onwards, these tendencies suffered considerable setbacks. Though they have not been extinguished, they have been hegemonised in new forms.



# **OM SOCIALE OG KULTURELLE BRUD I EFTERKRIGSTIDEN.**

Ved Jeff Smidt.

## **INDHOLDSFORTEGNELSE.**

<b>FORORD.</b>	<b>1</b>
<b>Del I. INDLEDENDE BETRAGTNINGER.</b>	
Kapitel 1: Kulturelle aspekter ved sociale kriser.	5
Kapitel 2: Om subjekt/objekt-relationer, autonomi og heteronomi.	20
<b>Del II. TEORETISKE BETRAGTNINGER.</b>	
<b>Afsnit A. TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.</b>	
Kapitel 3: Om Parsons og hans syntese-forsøg.	35
Kapitel 4: Inspirationen fra Durkheim.	39
Kapitel 5: Inspirationen fra Weber.	51
Kapitel 6: Til begrebet om den sociale institution.	59
Kapitel 7: Opsummerende betragtninger.	68
<b>Afsnit B. ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.</b>	
Kapitel 8: Indledende betragtninger.	86
Kapitel 9: Gramsci og hans samtid.	89
Kapitel 10: Syntesen mellem materialistisk og idealistisk filosofi.	96
Kapitel 11: Gramsci og materialismen.	103
Kapitel 12: Gramsci og idealismen.	115
Kapitel 13: Om hegemoni og det civile samfund.	130
<b>Afsnit C. OPSUMMERENDE OM KULTUR OG SAMFUND.</b>	
Kapitel 14: Opsummerende betragtninger.	156
<b>Del III. HISTORISKE BETRAGTNINGER.</b>	
Kapitel 15: Specificering og typisering af sociale-kulturelle brud.	158
Kapitel 16: Sociale og kulturelle brud i efterkrigstiden.	174

# OM SOCIALE OG KULTURELLE BRUD

## I EFTERKRIGSTIDEN.

AF JEFF SMIDT.

### Forord.

Emnet for følgende er nogle generelle kulturelle brud eller skred, som synes at have kendetegnet efterkrigstidens højtudviklede, kapitalistiske samfund. Naturligvis vil der i en sådan bred sammenhæng være tale om en lang række af variationer, hvad angår de dominerende kulturelle mønstre, og hvad angår de historiske udviklingstendenser inden for disse. Men, trods disse mange variationer, synes der alligevel at kunne konstateres en udviklingstendens, som generelt har præget denne type af samfund. En tendens der, meget kort formuleret, kan karakteriseres ved, at en række holdninger, normer og kulturelle værdier, der har lagt afgørende vægt på, at 'systemets krav' skulle efterleves, er blevet svækket til fordel for kulturelle orienteringer, der i højere grad har lagt vægt på, at individer, sociale grupper osv. selvstændigt skal kunne forme de sociale rammer for deres virke. Vi har haft at gøre med en tendens, hvor en række af normer, forbundet med et civilisationsmønster karakteriseret ved, at menneskers handlingsorienteringer primært har været bestemt udefra, gennem strukturerne i det samfundsmæssige system, er blevet svækket. Og til gengæld er en række normer, forbundet med et perspektiv om, at mennesker selvstændigt skal kunne forme rammerne om deres tilværelse, blevet styrket.

Det er naturligvis i høj grad kontroversielt, og det har været genstand for debat, hvor omfattende og dybtgående sådanne kulturelle bevægelser har været. Og der hersker langt fra enighed om, hvorledes sådanne bevægelser i det hele taget skal forstås. Ikke desto mindre synes der dog at kunne konstateres en vis konsensus om, at en tendens i denne retning har gjort sig gældende.

Det er dette kulturelle skred, eller denne tendens, der er udgangspunktet for de overvejelser, jeg gør mig i det følgende. Og det spørgsmål, jeg frem for alt fokuserer på, drejer sig om, hvorledes en sådan tendens i det hele taget kan forstås. Hvad er det for begreber, og hvad er det for en teoretisk ramme, der skal til, hvis vi skal kunne forstå og diskutere et sådant kulturelt skred på en adæquat måde?

Den bevægelse i de kulturelle orienteringer, som jeg her ønsker at stille til debat, synes at konfrontere os med to typer af problemstillinger. Dels er der en problemstilling, der har at gøre med, hvordan sammenhængen mellem en bestemt social orden og bestemte kulturelle orienteringer kan forstås. Og i forlængelse heraf, hvordan vi kan forstå sammenhængen mellem brud i den sociale orden, over for kulturelle brud. Dels er der et spørgsmål, der har at gøre med, hvordan de tendenser, som synes at have karakteriseret de kulturelle orienteringer, nærmere skal forstås. Ovenfor referede jeg, på den ene side, til en tendens, karakteriseret ved, at strukturelle sammenhænge i den sociale orden eller i det sociale system, udefra syntes at fungere styrende eller bestemmende på de handlingsorienteringer, der former individers eller sociale gruppers praktiske virke. Og jeg påpegede, på den anden side, en tendens, der gik i retning af, at individer

og sociale grupper selvstændigt formede de sociale rammer og sammenhænge, inden for hvilke de skulle fungere. Den ene af disse tendenser, hvor vi altså har at gøre med en styring udefra, vil jeg karakterisere ved et princip om heteronomi. Den anden tendens, der peger i retning af, at det er de sociale aktører, der former de sociale sammenhænge, vil jeg karakterisere ved et princip om autonomi.

Den første af disse problemstillinger, dvs. spørgsmålet vedrørende forholdet mellem sociale og kulturelle brud, forsøger jeg at åbne for i det indledende afsnit, *Kulturelle aspekter ved sociale kriser*. Jeg forsøger i dette afsnit at nærme mig spørgsmålet om, hvilke betydning den kulturelle dimension kan have, i forbindelse med udviklingen af bredere sociale kriser eller brud. Dette afsnit fungerer endvidere som en almindelig introduktion til den efterfølgende fremstilling.

Den anden problemstilling, der har at gøre med, hvordan man kan forstå sammenhængen mellem det, jeg ovenfor har kaldt et heteronomt princip overfor det autonome, tages op i kapitel 2, *Om subjekt/objekt-relationer, autonomi og heteronomi*. Jeg forsøger i dette kapitel at give nogle foreløbige bestemmelser af disse begreber. Disse bestemmelser skal dels give nogle retningslinjer for den efterfølgende diskussion; dels skal de præciseres og specificeres gennem denne.

Både kapitel 1 og kapitel 2 fungerer således som åbning og indledning til de efterfølgende kapitler, hvori jeg mere grundigt går ind i hele problemstillingen omkring betydningen af den kulturelle dimension, og sammenhængende hermed, hvordan denne kulturelle dimension følger sig ind i problematikken vedrørende det heteronome i forhold til det autonome. Jeg forsøger at tackle denne problematik gennem en nærlæsning af to i denne sammenhæng vigtige figurer inden for den samfundsvidenskabelige tænkning.

Den ene af disse, nemlig Talcott Parsons, har jeg valgt, idet vi hos ham finder en bestræbelse på at placere et kulturbegreb særdeles centralt inden for den sociologiske videnskab. Og vi finder i forbindelse hermed en bestræbelse på at fundere sociologien i, hvad Parsons kalder et voluntaristisk handlingsbegreb. Bag denne bestræbelse hos Parsons ligger et eksplicit formuleret ønske om at få sociologien gjort fri af en figur af heteronomi, som han mente havde præget væsentlige strømninger inden for denne. Parsons synes således at stå ganske centralt, hvad angår de spørgsmål, jeg her ønsker at stille til debat.

Hertil kommer, at Parsons forsøger at etablere en syntese mellem nogle af de strømninger, der hidtil havde været dominerende inden for sociologien. I Parsons første større værk, **The Structure of Social Action**, finder vi i denne forbindelse et forsøg på at sammentænke væsentlige elementer fra bl.a. Weber og Durkheim. Denne bestræbelse hos Parsons betyder, at han i en vis forstand kan komme til at fungere som en slags repræsentant for, hvad jeg vil kalde den 'etablerede sociologi'. Og som jeg med Parsons forsøger at demonstrere gennem en række af kapitler, har denne etablerede sociologi bl.a. været præget af, at et kulturbegreb begyndte at få en ganske central placering. Dette udgør en af Parsons centrale pointer. Men som det også viser sig, har denne sociologi endvidere været kendetegnet ved, at den i en vis forstand forblev bundet af ovennævnte heteronome princip. Elementer af et autonomt princip stikker hovedet frem, og gør sig således gældende. Men det heteronome princip synes hele tide at få det sidste ord. Dette princip forbliver således dominerende.

Det er, som antydnet, et vigtigt ærinde for Parsons, at formulere sig ud af dette heteronome princip.

Og det er i en vis forstand dette, der er hovedtemaet i hans forsøg på at formulere en voluntaristisk handlingsteori. Men, som det gerne skulle fremgå, kommer også Parsons sociologi til at lide under denne heteronomi. Og der synes således at tegne sig et billede af en sociologisk vidensdisciplin, der næppe vil være i stand til på nogen adæquat måde, at tematisere de muligheder og perspektiver, der eventuelt kunne være forbundet med en styrkelse af det autonome princip. Det begrebsunivers, denne har udviklet, synes i væsentlig grad at blokere for en sådan tematik.

Det er forsøget på at påvise disse mangler i den etablerede sociologi, der udgør temaet for de kapitler, der tager afsæt i Talcott Parsons. Og det er disse mangler i den etablerede sociologi, der fører over i den anden centrale figur inden for den samfundsvidenskabelige tænkning; nemlig Antonio Gramsci. Med Gramsci befinder vi os inden for den kritiske tradition, der har rødder i den marx'ske teori. Og vi finder inden for denne tradition meget systematiske forsøg på at formulere alternativer til, hvad jeg her har kaldt det heteronome princip. Og vi finder hos Gramsci en behandling af denne problematik, der i nærværende sammenhæng udmærker sig ved, at den, svarende til hvad vi finder hos Parsons, placerer et kulturbegreb særdeles centralt.

I forbindelse med Gramsci forsøger jeg at argumentere for, at vi her har at gøre med en type af begreber og med perspektiver, der ikke, som hos Parsons, i realiteten lukker af for i det hele taget at kunne tematisere tendenser i retning af autonomi. Hos Gramsci får vi således skitseret et perspektiv på den samfundsmæssige udvikling, og vi får udviklet en række begreber, der synes analytisk frugtbare, hvad angår den problematik vedrørende kulturelle brud, jeg ønsker at stille til debat. Jeg forsøger at demonstrere dette gennem en række af kapitler, der relativt indgående behandler Gramscis position.

Nogle af de centrale perspektiver og begreber fra Gramsci skal indgå i mit forsøg på at vurdere nogle af de udviklingstendenser vedrørende kulturelle orienteringer, der har gjort sig gældende i efterkrigstiden. Jeg har dog fundet det hensigtsmæssigt at indføre et kapitel, *Specificering og typifisering af sociale-kulturelle brud*, hvori jeg forsøger at tydeliggøre nogle vigtige distinktioner vedrørende forskellige typer af sociale, kulturelle brud. Een vigtig distinktion har således at gøre med, hvorvidt sociale, kulturelle brud udfolder sig som led i en proces, hvor en bestemt type af økonomisk-politisk 'udviklingsmodel' er ved at sætte sig igennem og vinde dominans i det samfundsmæssige liv; eller om sociale, kulturelle brud er forbundet med, at en sådan model rammes af strukturelle kriseproblemer. En anden distinktion har at gøre med, hvorvidt sociale, kulturelle brud initieres 'fra oven', med udgangspunkt i de magtstrukturer, der knytter sig til en bestemt 'udviklingsmodel', eller om de initieres 'fra neden'.

Med inspiration fra Gramsci, og med udgangspunkt i ovennævnte specificeringer vedrørende forskellige typer af brud, skal de sidste kapitler nærne sig en empirisk funderet vurdering af, hvordan tendenser i retning af autonomi har udviklet sig, i forhold til det heteronome princip. Jeg tager her mit udgangspunkt i dele af den empiriske værdiforskning, der har været baseret på omfattende surveyundersøgelser, og gør i denne forbindelse rede for forskellige arbejder af Ronald Inglehart, der har været placeret ret centralt inden for denne forskningstradition. På baggrund heraf forsøger jeg at aflæse nogle af de dominerende udviklingstendenser, hvad angår kulturelle, værdimæssige orienteringer.

Ingleharts arbejde er imidlertid problematisk i flere henseender. Derfor er en kritisk distance til

resultaterne af hans forskning nødvendig. Og en sådan burde følges op af en slags kritisk rekonstruktion. Det har dog ikke været muligt at få indarbejdet en sådan rekonstruktion i nærværende projekt. Og jeg når således ikke længere end til at antyde en sådan. Trods denne åbenlyse mangel mener jeg alligevel, at jeg gennem Inglehart får demonstreret, at vi op gennem efterkrigstiden faktisk har haft at gøre med, hvad jeg kalder tendenser i retning af autonomi. Og jeg mener at få argumenteret for, at en teoretisk behandling heraf gør det nødvendigt, at man bevæger sig ud over de positioner, der gennem deres grundlæggende begreber i realiteten binder sig til, hvad jeg kalder den heteronome civilisationsmodel. Som jeg forsøger at argumentere for, mener jeg, vi hos Gramsci præsenteres for en tænkning, der lever op til disse krav.

Jeg håber at have fået redigeret mit materiale så godt, at det fungerer sammenhængende, og at mit ærinde fremstår rimeligt klart. Hvor dette eventuelle ikke helt er lykkedes, kan jeg imidlertid kun appellere til læserens tålmodighed.

København, februar, 2000.

## DEL I - INDLEDENDE BETRAGTNINGER.

### Kapitel 1.

#### KULTURELLE ASPEKTER VED SOCIALE KRISER.

Det moderne kapitalistiske samfund har gennem hele dets udviklingshistorie været igennem en række forskellige krise- og brydningsperioder, hvor både de økonomiske og politiske systemer og bredere sociale organisationsmønstre har været på spil. I sådanne perioder, hvor de samfundsmæssige sammenhænge ikke længere kan fungere som hidtil, i brydningstider, hvor både de mikro- og de makrosociale relationer bliver berørt, vil der uvægerligt opstå et pres for, at også de grundlæggende værdier og standarder, som det enkelte individ, sociale grupper, klasser osv. orienterer sig efter, må gennemgå forandringer. Hittidige prioriteringer og hierarkier brydes op; følelser og behov kanaliseres anderledes, og kriterierne for, hvad der kan gælde som 'rigtigt' og 'forkert', hvad der kan gælde for 'viden' og 'sandhed', bliver forrykket. Der sker, for at bruge et udtryk af Nietzsche, en omvurdering af de hittidige værdier.<sup>1</sup>

I sådanne situationer vil der opstå en række af forsøg på at komme på sporet af, eller rettere at udvikle en ny orienteringshorisont. Gennem den mangfoldighed af sociale aktiviteter og sammenhænge, hvori vi fungerer, bliver vi tendentielt presset i retning af, at udvikle de former for social praksis, som kan udgøre grundlaget for en sådan ny orienteringshorisont. Enten i form af tilpasninger til de forandringer og til det omstændighedernes pres, vi udsættes for, eller i form af forsøg på selvstændigt at præge og forme udviklingen; og evt. i kombinationer af de to.

Mange sådanne bestræbelser vil således foregå som umiddelbare reaktioner på de udfordringer, vi konfronteres med. Og den eventuelle bæreevne af disse bestræbelser, deres ræson og deres egentlige funktion i de forandringer, som finder sted, vil da først vise sig efterfølgende. Parallelt hermed bliver vi imidlertid også presset i retning af bevidst at reflektere over hele grundlaget for det gældende kultur- og civilisationsmønster, for ad denne vej at finde orienteringer i de igangværende opbrud. Det, der er blevet kaldt tidsånden, vil således blive gjort til genstand for kritisk debat.<sup>2</sup> Ikke blot de mere konjunkturelle forskydninger, kortvarige stemningsskift osv., som præger denne tidsånd, vil her naturligt påkalde sig interesse; men også de mere grundlæggende træk, som præger vores tid, det epokale, bliver tematiseret. Vi får at gøre med en art kulturens eller civilisationens 'besinden sig'.<sup>3</sup> Ikke i en slags *ren refleksion* over den herskende orden, men i forsøg på at finde veje for, og skabe rammer om 'det nye', som må vinde frem.

En vigtig pointe i den fænomenologisk orienterede sociologi, som denne er udviklet hos Schutz, er, at den sociale verden, mennesket fungerer i, hele det kompleks af relationer, som udgør baggrunden for vore handlinger, bliver opfattet som selvfølgelig, og blot tages for givet. Den

<sup>1</sup> Se f.eks. forordet til **Gudernes ragnarok**, Nietzsche (1993), s. 21.

<sup>2</sup> Til begrebet om en tids ånd, vil jeg her uddybe med en formulering af Karl-Werner Brandt: "What I call the **Zeitgeist**, 'social mood' or 'cultural climate' of a given period means the specific configuration of world-views, thoughts and emotions, fears and hopes, beliefs and utopias, feelings of crisis or security, of pessimism or optimism, which prevail in this period." (Brandt, 1990, s. 28).

<sup>3</sup> Jeg trækker med dette udtryk på inspiration fra Husserl; i hans værk fra '30'erne: **Die Krisis der europäischen Wissenschaften**, opererer han med et begreb om en "menschliche Selbstbesinnung" som den egentlige opgave for filosofien.

sociale verden bliver af de, der fungere i den, grundlæggende opfattet som *'taken for granted'*.

Det er imidlertid også en pointe, at "what has been beyond question so far and remained unquestioned up to now may always be put in question: things taken for granted then become problematical." Noget sådant vil netop ske, hvis der begynder at udvikle sig begivenheder eller situationer, som ikke længere kan forstås og håndteres med de hidtidige fortolkningsskemaer, praktiske procedurer osv.

"We call such a situation a crisis - a partial one if it makes only some elements of the world taken for granted questionable, a total one if it invalidates the whole system of reference, the scheme of interpretation itself."<sup>4</sup>

Det er processer af en sådan art, jeg vil referere til med et begreb om 'kulturelle kriser'. Og man kan med nogle formuleringer af Ernst Oldemeyer, føje til, at mere omfattende 'kulturelle brud' typisk forekommer i perioder, "... hvor ændringer i livsforhold trænger sig ind i menneskers hverdag på en sådan måde, så de udfordres til at stille spørgsmål ved rangordenen i deres præferencer, normer og idealer."<sup>5</sup> Afhængig af dybden og intensiteten i disse ændringer vil der naturligvis skulle spørges mere eller mindre radikalt til denne rangorden.<sup>6</sup>

Igenennem de sidste årtier har vi i de højtudviklede kapitalistiske lande mere eller mindre intenst haft at gøre med sådanne brud processer, hvor hidtidige værdimønstre og kulturelle orienteringer er blevet forrykket. Og der gør sig vel i dag i stadig større udstrækning en bevidsthed gældende om, at vi har at gøre med en periode, der er ved at rinde ud; at vi ikke kan blive stående ved 'det gamle'.

Kaster man blikket på de temaer, der er med til at præge den offentlige debat, kan således peges på en lang række af sammenhænge, hvor hidtidige orienteringer bliver udfordret. Man kan således nævne, hvorledes grundlæggende skift i de økonomiske vækstvilkår, har været med til at forrykke nogle tidligere dominerende holdninger til arbejde; dets samfundsmæssige status og placering, dets betydning i den enkeltes livsførelse, og de standarder, det skal være underlagt, er således blevet til problematiserbare størrelser. Man kan pege på, hvorledes de grundlæggende principper for den hidtidige velfærdspolitik til stadighed gøres til genstand for debat. Mere generelt kan peges på, hvorledes det overordnede forhold mellem økonomi og politik, mellem markedet og de politiske reguleringsbestræbelser ændrer karakter; og man kan se, hvorledes en øget globalisering sætter nye vilkår for politik og for det samfundsmæssige liv i øvrigt. Processer, som meget omfattende udfordrer de orienteringsmønstre, sociale standarder osv., som gøres gældende. I denne sammenhæng må også nævnes, hvorledes østblokkens sammenbrud markant har ændret den verden, vi lever i, ligesom den har krævet revision af nogle af de kategorier, hvorigennem vi

<sup>4</sup> Schutz (1964), s. 231.

<sup>5</sup> "... in denen sich Änderungen der Lebensverhältnisse bis in den Alltag hinein den Menschen aufdrängten und sie zu Fragen nach Rang und Ordnung ihrer Güter, Normen und Ideale herausforderten." Se Oldemeyer, 1979, s.

<sup>6</sup> Dette kriseaspekt synes i nogen grad underbetonet hos Bourdieu, når han meget kraftigt og vedholdende understreger den samfundsmæssigt reproduktive funktion af, at den sociale verden opfattes som *'taken for granted'*. Bourdieus i øvrigt vigtige pointe bliver hermed en smule ensidig. Se eksempelvis Bourdieu (), s....

forstår denne. Man kan nævne, hvorledes det økonomiske vækstimperativ er blevet problematiseret i lyset af den økologiske problematik. Og man kan nævne, hvorledes forhold til køn og kønsroller, forhold mellem kønnene osv., befinder sig i en omfattende forandringsproces.

Kaster vi blikket på samfundsvidenskaberne og den debat, som her pågår, viser der sig ligeledes en bevidsthed om, at vi befinder os i en omfattende og afgørende overgangsproces. En sådan tematiseres inden for flere forskellige teoretiske strømninger. Dette gælder således teorierne om det post-industrielle samfund; og det gælder teorierne om den såkaldte post-fordisme; det gælder forskellige modernitetsteorier samt teorierne om det post-moderne. Men også ny-liberale og ny-konservative positioner må ses i lyset af disse brydningsprocesser. Samtlige disse positioner tematiserer på hver deres måde, at en epoke er ved at rinde ud; og de søger at tematisere mål og veje for noget nyt.

Som disse stikordsagtige referencer viser, vil de reaktionsmønstre og de former for refleksioner, der kan udvikle sig i sådanne brudfaser, tage sig ret forskelligt ud. Dels vil det historiske udviklingsniveau, kapitalismen på det givne tidspunkt har nået, kunne give disse reaktionsformer deres særlige prægning. Og på grund af de forskelligheder og interessekonflikter, der præger vores samfund, vil de kunne bevæge sig i vidt forskellige retninger. Mod en egoistisk orientering, eksempelvis, over for social solidaritet; eller mod styrkelsen af bestemte undertrykkelsesformer over for bestræbelser i retning af social emancipation. Der vil kunne være miljøer, der søger at formulere nye værdier og principper, som radikalt gør op med de gamle; miljøer, der forsøger at fastholde centrale elementer af den gamle orden, men i modificeret form; nogle vil kunne trække på inspiration fra fortiden, medens andre vil kunne forsøge at gøre selve brydningsprocessen til et 'nyt princip'. Reaktionen vil kunne være båret af håb eller af panik. Afgørende i denne sammenhæng er imidlertid, at de samfundsmæssige forandringsprocesser formidles gennem, og til en vis grad bestemmes af udviklingen i sådanne reaktionsmønstre.

Hvor vi altså på den ene side har at gøre med, at en række af sociale opbrud får konsekvenser for den kulturelle sfære, både hvad angår de emotionelle, de normative og de kognitive orienteringer, gælder således også på den anden side, at de kulturelle forskydninger, alt efter deres karakter, selvstændigt kan præge og forme udviklingen i de samfundsmæssige relationer.

Det er i høj grad denne dobbelthed, der gør det relevant, i forbindelse med omfattende samfundsmæssige brydningsprocesser, at operere med et selvstændigt kulturelt krisebegreb; eller, om man vil, selvstændigt at fokusere på kulturelle kriseprocesser. Som det ene, at krise- og brydningsprocesser kan være af et omfang og have en intensitet, som medfører, at de begynder at berøre og få konsekvenser for hele det gældende kultur- og civilisationsmønstre. Krise- og brydningsprocessers 'nedslag i det kulturelle' er her et udtryk for, at det tendentielt er kulturen eller vores civilisation som helhed, eller anderledes formuleret, det epokale, som står på spil. Og som det andet, at kulturen er det medie, hvorigennem et samfund, individer, sociale grupper, klasser osv. overhovedet kan tematisere og reflektere over de brydningsprocesser, som her er på tale; og, at den er mediet for, på basis af sådanne refleksioner at formulere strategier og utopier, som kan åbne nye veje.



Når jeg ønsker at pege på betydningen af et selvstændigt kulturelt krisebegreb, eller på den selvstændige betydning af det kulturelle aspekt ved krise- eller brudprocesser, er det selvsagt ikke for at forklejne betydningen af de kriseproblemer, der kan knytte sig til det økonomiske system, eller til de statslige, administrative politikker. Disse vil, som det også er antydnet ovenfor, ofte udgøre grundlaget for rent orienteringsmæssige, kulturelle kriser eller brud. Inddragelsen af det kulturelle aspekt drejer sig i stedet om at sætte fokus på subjektive erfaringer, subjektive orienteringer osv. De forskellige elementer, som indgår i vores kultur, de forståelsesformer og orienteringer som præger denne, kan i denne sammenhæng siges at have status af et omfattende erfaringsgrundlag. Dels er de, i både phylo- og ontogenetisk forstand, dannet og formet af tidligere erfaringer. Dels udgør de det mønster, hvorigennem nye erfaringer overhovedet bliver mulige. Men elementerne i vores kultur udgør eller indikerer også forskellige måder, hvorpå vi rent praktisk forholder os til vores omgivelser, til os selv, osv. De formidler således de praksisformer, hvormed forskellige individer, befolkningsgrupper osv. fungerer. Den kulturelle fokusering er i denne forstand en måde, hvorpå den subjektive erfaring eller orientering, og det handlingsperspektiv, der knytter sig hertil, rykkes i centrum. Det er en sammenhæng, der skal gøre det muligt at tematisere de praktiske orienteringer, der i sidste ende vil kunne afgøre udgangen af omfattende samfundsmæssige kriser.

Et sidste aspekt ved den kulturelle fokusering, jeg plæderer for, har at gøre med muligheden af at spørge til, hvad jeg vil kalde for en 'fornuftig' udgang på samfundsmæssige kriser. Muligheden af, at en bearbejdelse og overvindelse af kriser fører til en 'styrkelse af fornuften'.

Jeg har allerede være inde på, hvorledes kriseprocesser kan foranledige forskellige typer af reaktionsmønstre. Samfundsmæssige sammenhænge og udviklingsprocesser kan blive opfattet og tematiseret som et rent omstændighedernes pres, man er tvunget til at underlægge og tilpasse sig. Eller de kan blive tematiseret som sammenhænge, der kan formes gennem forskellige typer af praksis. Sådanne bestræbelser på at forme de samfundsmæssige relationer kan på deres side tage sigte på at etablere eller udvikle bestemte magthierarkier. Eller de kan tage sigte på at nedbryde sådanne. I forhold til sådanne typer af reaktionsmønstre vil jeg, med inspiration fra den kritiske samfundsteori, tale om en 'styrkelse af fornuften', når mennesket, i dets videre udvikling af det samfundsmæssige liv, bevæger sig ud over blot at tilpasse sig dette som et 'omstændighedernes pres'; og, når det bevæger sig i retning af at overvinde historisk overflødiggjorte former for tvang og undertrykkelse (i form af økonomisk sagstvang; statslig-administrativ magt; klasse-mæssig, kønsmæssig og etnisk undertrykkelse m.v.). Et perspektiv, der vil betyde, at et egentligt menneskeligt fællesskab vil blive styrket. Og som vil betyde, at de sociale praktikker, i stedet for at have karakter af ren tilpasningsadfærd, i stigende grad vil være knyttet til og få karakter af en selvstændig og autonom tematisering og realisering af overordnede mål for det samfundsmæssige liv.

I det følgende må det fornuftsbegreb, der her er på spil, naturligvis specificeres og begrundes nærmere.<sup>7</sup> I disse indledende betragtninger vil jeg imidlertid blot understrege den afgørende

<sup>7</sup> I min anvendelse af et sådant fornuftsbegreb trækker jeg i det væsentlige på inspiration fra den kritiske teori, der er blevet udviklet inden for Frankfurterskolen, og fra Antonio Gramsci. Gramsci vil senere blive behandlet indgående.

pointe, at en sådan 'styrkelse af fornuften' forekommer uomgængelig, hvis samfundsmæssige kriser og brud skal kunne overvindes i form af civilisatoriske fremskridt. Det er dog også afgørende at hæfte sig ved, at den 'fornuft', der her er på tale, ikke er at forstå som en instans, der ligger uden for eller over samfundet og den historiske udvikling; det er en 'fornuft', der udvikler sig i og med dette samfund, i form af bestemte rationalitets- og forståelsesformer, og i form af bestemte orienterings- og handlingsmønstre. Vi har altså at gøre med en 'fornuft', der har kulturen som sit afgørende medie. Og af netop denne grund synes en fokusering på det kulturelle, som jeg her lægger op til, uvægerligt konfronteret med en sådan 'fornuftsproblematik'.

Den fokusering på de kulturelle aspekter ved samfundsmæssige kriser, jeg her plæderer for, tager altså dels sigte på, at forstå bredden og dybden i de brud, som finder sted. Dels tager den sigte på at åbne blikket for de handlingsmønstre, praksisformer og strategier, der udvikler sig i reaktion på disse brud; praksisformer og strategier, som selvstændigt kan præge de samfundsmæssige forandringer, som pågår. Endelig tager den sigte på, i denne sammenhæng at 'tage parti for fornuften', for nu at bruge et udtryk hentet fra Habermas. Dvs., ikke blot rent deskriptivt at tage bestik af de samfundsmæssige og kulturelle brudprocesser, vi befinder os i; eller teoretisk at forklare disse. Men også at spørge til betingelserne for, at disse får en bestemt udgang. Fokuseringen på det kulturelle er således også en måde, hvorpå jeg vil forfægte et emancipatorisk perspektiv.

## **Kulturelle karakteristika ved den moderne epoke.**

I den diskussion af kulturelle brydninger, som jeg her har tematiseret dem, og af sammenhængen mellem samfundsmæssige og kulturelle brudprocesser, har Marshal Bermans bog fra starten af '80'erne: **All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity** været en vigtig inspirationskilde.

### **Moderniteten som en 'forandringernes malstrøm'.**

Omkring dette tidspunkt begyndte en bevidsthed om, at vi befandt os i en proces af ret omfattende samfundsmæssige og kulturelle brud, i stigende grad at gøre sig gældende. Ganske vist havde efterkrigstidens moderniseringsteorier ved at operere med et begreb om 'historiens acceleration' forlængst fået påpeget, at den moderne verden er præget af en særlig udviklingsdynamik.<sup>8</sup> Her blev denne dynamik dog i det væsentlige tænkt i termer af, og mentes at ville udfolde sig inden for den institutionelle orden, som var kommet til at præge efterkrigstidens mest udviklede kapitalistiske samfund.

Men med overgangen til '80'erne begynder denne 'historiens acceleration' at blive prekær. Ovennævnte institutionelle orden syntes ikke længere at kunne udgøre noget sikkert fundament for den samfundsmæssige udvikling, og der stilledes i stigende grad spørgsmål til denne. Dette kom måske mest prægnant til udtryk gennem dele af den postmodernisme, som for alvor var

<sup>8</sup> Der kan her henvises til ..., hvor det hedder ...

begyndt at gøre sig gældende. Fra denne kant blev det således hævdet, at vi ikke blot havde at gøre med dynamiske processer, der hørte moderniteten til. Denne modernitet blev erklæret død; eller den blev erklæret under afvikling. De gældende institutionelle arrangementer, vedrørende økonomi, politik osv., de orienteringsmåder og praksisformer, som støttede disse, blev betragtet som en art krampetrækninger, eller som ekkoer af en allerede svunden tid. Og det samme gjaldt de normer for rationalitet, som prægede forskellige videnskabelige diskurser.<sup>9</sup>

Vi havde således at gøre med en situation, hvor den 'besinden sig' på det civilisatoriske grundlag, og den tematisering af 'det epokale', som jeg skitserede i det foregående, ganske markant gjorde sig gældende. Og det var en sådan situation, præget af institutionelle og mentale brud, Marshall Berman med sin bog forsøgte at intervenere i. Dette gjorde han ved at påpege, hvorledes sådanne erfaringer af brud har fulgt moderniteten gennem hele dennes udvikling. Et grundmotiv hos Berman er således netop, at en udvikling, præget af stadige omvæltninger, har været et af de væsentlige kendetegn ved den moderne epoke; en epoke, hvis oprindelse lokaliseres tilbage til begyndelsen af 'nyere tid', dvs. omkring starten af 15-hundrede tallet. Med denne position kan Berman således manøvrere uden om det ekstrem, som postmodernismen kan siges at udgøre. Modernitetens epoke og dennes grundlæggende træk forsøges således fastholdt som den afgørende referenceramme. Berman forsøger dog at tænke de brud, der hører modernitet til, mere radikalt, end det var tilfældet hos de refererede moderniseringsteoretikere. Vi har således ikke blot at gøre med en dynamik, der udfolder sig inden for et givet institutionelt grundlag, men med en dynamik, der kan ryste dette.

For Berman rummer denne modernitet en helt afgørende udfordring. For på den ene side har vi at gøre med en proces, der i sig rummer løfter om frigørelse fra forskellige former for bindinger og tvang; som rummer løfter om udviklingen og realiseringen af stadig flere livspotentialer osv. Men vi har på den anden side også at gøre med en proces, der hele tiden konfronterer os med trusler om, at det sociale og kulturelle grundlag for vores eksistens kan blive revet væk under os.<sup>10</sup> Det er ved at pege på denne udfordring, og ved at knytte den sammen med epokale træk ved moderniteten, Berman forsøger at give sit bidrag til den 'besinden sig', der skal det gøre det muligt for os at orientere os i brudprocesserne.

### **Den subjektive og den objektive sfære i moderniteten.**

I de mere uddybende betragtninger over moderniteten støder vi på endnu et centralt motiv hos Berman. Nemlig en påpegnings af, hvorledes udviklingen af moderniteten har fundet sted gennem udspaltningen af en ren objektiv udviklingsdynamik over for en subjektiv.

<sup>9</sup> Denne skitseagtige karakteristik er ingenlunde dækkende for 'postmodernismen', der jo er et meget rigt facetteret fænomen. Men i de skrifter af Lyotard, hvor han forfægter 'den aktive nihilisme', og hos Baudrillard, mener jeg, man kan finde en position, som her skitseret. Se eksempelvis Lyotard (1977) og Baudrillard (1978) & (1987).

<sup>10</sup> Berman er ikke ene om at fokusere på en sådan art dobbelthed ved moderniteten. En sådan fokusering står central hos flere forfattere, som har beskæftiget sig med problematikken, omend konciperingen, accentueringer osv. er forskellige. Som eksempler kan henvises til Thomas Ziehe (1983), Giddens (1994, 2000) og Beck (1997).

En sådan udspaltning, er blevet tematiseret noget forskelligartet inden for den samfundsvidenskabelige tradition. Men hos Berman refererer den 'objektive dynamik' mere specifikt til nogle af de overordnede strukturelle træk, som har præget udviklingen af kapitalismen: udviklingen af markedet som dominerende institution; industrialisering og urbanisering; opbygningen af komplekse bureaukratier og statsmaskinerier; udviklingen af parlamentariske demokratier; osv. I overensstemmelse med de tidligere refererede moderniseringsteorier, betegner Berman denne objektive historiske udvikling som en 'moderniseringsproces'.<sup>11</sup> I forhold hertil drejer den 'subjektive dynamik' sig om den udviklingsproces, som psykisk, mentalitets- og holdningsmæssigt, intellektuelt osv. har modsvaret den objektive moderniseringsproces. Med reference til denne objektive proces, tematiseres den subjektive dynamik på følgende måde:

"Disse verdenshistoriske processer har givet næring til en forbavsende mangfoldighed af visioner og ideer, som har været rettet imod både at gøre mænd og kvinder til subjekter og til objekter for moderniseringen, at give dem magt til at forandre den verden, der forandrer dem, til at lade sig føre med af malstrømmen, og at gøre den til deres egen. Igennem det sidste århundrede, er disse visioner og værdier løst blevet kategoriseret under betegnelsen 'modernisme'. "<sup>12</sup>

Med disse betragtninger kan Berman siges at radikaliserer det kriseperspektiv, som jeg skitserede tidligere, med reference til den fænomenologisk orienterede sociologi. De orienteringsmæssige kriser og brud, der her blev tematiseret som muligheder, bliver nu erklæret mere eller mindre permanente. Dette ændrer dog ikke ved den afgørende pointe i, som det er tilfældet med fænomenologien, til stadighed at understrege betydningen af de subjektive orienteringer. Og som jeg argumenterede for, er det bl.a. ad denne vej, det overhovedet er muligt at fastholde en praksisperspektiv.

Den udspaltning mellem henholdsvis en objektiv og en subjektiv udviklingsdynamik, som udgør det andet centrale motiv hos Berman, lader sig imidlertid vanskeligt tematisere inden for den fænomenologiske tradition. Dennes betoning af det subjektive perspektiv, og af aktøren, lider nemlig af en ensidighed, der gør det vanskeligt for den overhovedet at operere med et begreb om en selvstændiggjort, objektiv dynamik. Dens insisteren på, at alle sociale forhold kan føres tilbage til bevidst handlende aktører, overser således muligheden af, at sociale processer kan sætte sig igennem bag om ryggen på disse, i form af ikke-intenderede konsekvenser.<sup>13</sup>

### **Heteronomi vs. autonomi.**

I sin diskussion af denne problematik trækker Berman da også på en lidt anden tradition, hvor

<sup>11</sup> Som autoritative kilder til de teorier, Berman her referer til, kan refereres til bidrag af Lerner, Talcot Parsons og Zapf i Zapf (1968).

<sup>12</sup> Se Berman, 1982, s. 16; min understregning.

<sup>13</sup> I den nyere debat er disse mangler ved fænomenologien med lidt forskellige accentueringer blevet påpeget af forfattere som Giddens, Bourdieu og Habermas. Retfærdigvis skal dog nævnes, at Berger & Luckman (1972), med udgangspunkt i den fænomenologiske tradition, med begreber om 'objektivering' og 'reifikation', forsøger at indfange den nævnte problematik.

relationen mellem to sfærer, en subjektiv og en objektiv, netop står i centrum. En problematik vedrørende det subjektive overfor det objektive står således centralt hos Hegel, hvor den tematiseres i begreber af hhv. subjektiv og objektiv ånd. Og den står centralt hos Marx, hvor den bl.a. tematiseres i begreber af en fremmedgørelses- eller reifikationsproces, som netop betyder, at en subjektiv og en objektiv udviklingsdynamik kan udspalte sig fra hinanden. Også hos forfattere som Weber og Simmel kan vi finde en sådan problematik; og vi finder den i den systemteoretisk anlagte sociologi. Endelig finder vi den hos Habermas, begrebet i termer af en livsverden, og uddifferentierede systemer i form af marked og stat, der står overfor denne.<sup>14</sup>

Det er hos Marx, Berman henter sin væsentligste inspiration. Han finder hos denne, i det **Kommunistiske Manifest**, en tilgang, der meget præcist lokaliserer en afgørende mekanisme i den 'modernitetens dynamik', som står i fokus. Og han finder her en tilgang, der gør det muligt at tematisere helheden og kompleksiteten i det moderne liv, således at de forskydninger, der sker i vores forestillinger, i vores orienteringer og værdier, bliver tænkt sammen med forskydninger i det sociale liv i øvrigt. Den 'kulturelle modernisme' bør altså kunne sammentænkes med den 'samfundsmæssige modernisering', og Berman lægger i denne forbindelse vægt på en bestemt passage fra **Manifestet**, som jeg her vil gengive.

"De stadige omvæltninger i produktionen, de uafbrudte rystelser af alle sociale tilstande, den evige usikkerhed og bevægelse udmærker bourgeoisiets tidsalder frem for alle andre. Alle faste, indgroede forhold med tilhørende ærværdige forestillinger og meninger bliver opløst, og de nye, der dannes, bliver forældede, inden de kan nå at stivne. Alt fast og solidt fordufter, alt helligt bliver klædt af, og menneskene bliver endelig tvunget til at se nøgternt på deres egen stilling i tilværelsen, på deres indbyrdes forhold."<sup>15</sup>

Sammen med problematikken om de stadige forandringers turbulens, bliver det således sammenhængen mellem den objektive og den subjektive dimension, der bliver afgørende for Berman. Hans interesse ligger i den dialektik, der udspiller sig imellem de to. Og som det fremgår af de citerede passager, drejer det sig om, hvorledes mennesker reagerer på at blive kastet ud i den 'forandringernes malstrøm', som kendetegner moderniteten; og hvorledes de bliver i stand til at udvikle orienteringer og kompetencer, der gør det muligt at gøre denne 'forandringernes malstrøm' til deres egen.

Med disse betragtninger hos Berman får vi således anslået et af de temaer, der har stået som de helt centrale i moderniteten. Nemlig, hvorledes menneskets egen udviklingshistorie, dets egen civilisering, her er blevet formidlet gennem installeringen af en art selvstændiggjort, objektiv udviklingsdynamik. En dynamik, som på sin side påtvinger mennesket, dvs. individer, sociale grupper, klasser osv., bestemte måder at leve og fungere på. Og i forlængelse heraf, spørgsmålet om, hvorvidt mennesket gennem denne civiliseringsproces vil kunne bringes til selvstændigt og

<sup>14</sup> Jeg vil senere vende tilbage til den problematik vedrørende det subjektive og det objektive, som jeg her blot har antydnet.

autonomt at bemestre denne. Vi konfronteres således med et spørgsmål om, hvorvidt vores civilisation grundlæggende er præget af, at vi er styret udefra af en selvstændiggjort udviklingsdynamik; eller om denne udviklingsdynamik selv kan gøres til genstand for styring og regulering. Er mennesket grundlæggende underlagt en strukturel determination, eller kan det forme de strukturer, hvorunder det fungerer? Er vi grundlæggende henvist til en 'civilisationsmodel', karakteriseret ved heteronomi, eller vil der kunne åbnes for en 'model', præget af autonomi?

### **Hovedtræk ved efterkrigstidens kulturelle forskydninger.**

Som jeg var inde på tidligere, forekommer det i dag klart, at vi gennem en periode har befundet os i en situation, hvor et hidtil gældende mønster for de sociale arrangementer, for den institutionelle orden osv. er ved at blive brudt. Titelteksen fra Bermans bog - "all that is solid melts into air" - forekommer at blive stadig mere nærværende. Tendenserne til opløsning og/eller brud i de sociale og kulturelle sammenhænge har gennem en periode gjort sig så markant gældende, at bevidstheden herom i stigende grad synes at indlejre sig som en fast del af den orienteringshorisont, som præger forskellige miljøer. Og den er efterhånden blevet en fast ingrediens i de fleste samfundsvidenskabelige analyser.

Men som allerede antydnet, kan reaktionen på denne problematik pege i vidt forskellige retninger. Den kan være fremadrette eller bagstræberisk; offensiv eller defensiv; egoistisk eller solidarisk; autoritær eller emancipatorisk; osv. I lyset heraf bliver det da relevant at spørge til, hvad det er for subjektive reaktionsmønstre, som rent faktisk har udviklet sig; og med hvilken styrke. Og det bliver relevant at spørge til de perspektiver, disse reaktionsmønstre kan rumme, hvad angår udviklingen fremover.

Det er de spørgsmål, der har at gøre med denne problematik, der er mit egentlige ærinde. Dog må det lige fra starten stå klart, at en sådan problematik ikke vil kunne håndteres, med mindre vi indsnævrer perspektivet betragteligt. Det, jeg kalder de 'subjektive reaktionsmønstre', rummer jo en sådan uendelighed af variation og mangfoldighed, at en redegørelse herfor ganske enkelt vil være umulig. Derfor vil jeg i det følgende blot hæfte mig ved bestemte udviklingstræk, som synes at signalere nogle generelle mentalitetsmæssige skred.

Hvad angår sådanne overordnede skred, synes det imidlertid at fremgå, at et meget væsentligt aspekt ved disse, netop drejer sig om den subjekt/objekt-problematik, som blev skitseret i det foregående. En problematik, der blev tematiseret i termer af en dialektik mellem en objektiv udviklingsdynamik og dennes prægning af subjekterne, overfor en subjektiv dynamik og den subjektive prægning af objektiviteten. Dette synes dels at fremgå af en række forsøg på at formulere, hvad vi kan kalde overordnede 'samtdiagnoser'. Dels synes det at fremgå af væsentlige dele af den empiriske værdiforskning, som har udviklet sig gennem de seneste årtier.

For den empiriske forskning, der har haft fokus på værdimæssige forskydninger, synes en sådan problematik således at have været et centralt omdrejningspunkt. Denne forskning har naturligvis været præget af en række forskellige traditioner. Men trods betydelige divergenser disse for-

skellige traditioner imellem, hvad angår den begrebsmæssige, teoretiske tilgang, hvad angår forskningsdesign osv., synes en nogenlunde klar tendens dog at fremgå: fra i '50'erne og begyndelsen af '60'erne at have haft at gøre med en dominerende mentalitet, præget af et princip om, at man subjektivt måtte tage de imperativer på sig, som 'omstændighederne', 'den objektive udvikling', 'systemet' osv. krævede, har vi gennem perioden fået en betragtelig styrkelse af principper, der sætter en selvstændig udvikling, selvudfoldelse og autonomi, og subjektets prægning af de objektive forhold i centrum.

Angivet gennem en række stikord, kan man sige, at en orientering, hvor forfægtelsen af snævre økonomiske interesser inden for den givne orden stod i højsædet, hvor en fokusering på lov og orden, arbejdsomhed og sparsommelighed, og hvor holdninger præget af lydighed, autoritetstro og intolerance afgørende mistede terrain. I stedet er holdninger, hvor nogle af de centrale elementer har været ønsket om personlig autonomi og selvudfoldelse, øget tolerance, ligeberettigelse og øget solidaritet, bestræbelser i retning af øget indflydelse i arbejdslivet og i de politiske processer m.v., blevet styrket.

Inden for den empiriske forskning er disse værdimæssige forskydninger som nævn blevet tematiseret på forskellige måder. F.eks. i termer af traditionelle værdier, som relativt er blevet svækket til fordel for et moderne værdikompleks, stærkt præget af en tendens til individualisering. En sådan tilgang kan man f.eks. finde hos European Value Systems Study Group (EVSSG). Harding et al. fra EVSSG taler således om en spænding mellem 'traditionelle og post-traditionelle' værdier. De peger således på, at der er sket:

"... a shift away from dutiful obedience and strict moral views towards greater individualization and an expanded conception of acceptable behaviour ... a shift from what might be seen as traditional values, emphasising hard work, thrift, honesty, good manners and obedience, towards values arguably more typical of a more secular, pluralist twentieth-century Europe, focusing on autonomous personal agency."<sup>16</sup>

I forhold til EVSSG finder vi hos Michael Vester et klarere fokus på de klassespecifikke typer af mentalitet, som præger de kulturelle orienteringer. Vester skelner således mellem, hvad han kalder en overklasse-, en middelklasse- og en arbejderhabitus.<sup>17</sup> Også her har vi imidlertid at gøre med en tværgående tendens, hvor en traditionel orientering, der følger "restriktiven und konventionellen Anstands- und Freizeitsformen", tendentielt viger til fordel for en moderne orientering, "die verschiedenen Varianten der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung als Handlungsmaximen folgen."<sup>18</sup>

Hos Inglehart tematiseres samme udvikling som en forskydning fra materialistiske til post-materialistiske værdier. Det materialistiske værdikompleks er her karakteriseret ved, at snævre økonomiske interesser samt behov for sikkerhed, lov og orden sættes i højsædet. Overfor dette står de post-materialistiske værdier, der er karakteriseret ved, at det i højere grad er muligheden for selvudfoldelse, samt af at kunne øve indflydelse på de sociale omgivelser, der lægges vægt

<sup>16</sup> Se Harding et al., 1986, s. 25. Se endvidere Ester et al., 1993.

<sup>17</sup> Vester trækker eksplicit på det habitusbegreb, som findes udviklet hos Bourdieu.

<sup>18</sup> Se Vester (1992), s. 13.

på. Således prioriteres ytringsfriheden højt; og det samme gælder øget indflydelse på politiske beslutninger, og beslutninger vedrørende arbejdslivet og udviklingen i lokalområder. Der lægges endvidere vægt på, at det sociale fællesskab bør styrkes, og at ideer og holdninger bør veje tungere i det samfundsmæssige liv end rent kommercielle interesser. Endvidere indgår miljømæssige hensyn som en del af det post-materialistiske værdikompleks.<sup>19</sup>

Endelig kan der peges på undersøgelser af Klages og Herbert, som taler om, at et dominerende kompleks af såkaldte acceptværdier er blevet svækket til fordel for et kompleks af selvudfoldelsesværdier. Med disse begreber angives her en udvikling, hvor værdier af selvkontrol er blevet svækket til fordel for selvaktualisering; hvor pligtopfyldelse og konventionel tilpasning er blevet svækket til fordel for participativt engagement; og hvor det, der kaldes 'instrumentelle Daseinssicherung', er blevet svækket til fordel for 'idealistische Daseinsgestaltung'.<sup>20</sup>

De begreber vedrørende de forskellige værdiorienteringer, som anvendes i de her nævnte eksempler, er, som det ses, ikke identiske; og de forskellige typificeringer er rent teknisk konstrueret forskelligt. Men som det også skulle fremgå, er det den samme udviklingstendens, som tematiseres. En tendens, jeg, jvnf. tidligere, overordnet vil karakterisere ved, at et tidligere dominerende princip om heteronomi tendentielt er vejet for et princip om autonomi.

Dette rent kulturelle, værdimæssige skred, som for alvor begyndte at sætte ind sidst i '60'erne, var forbundet med en række ændringer i de politiske mønstre. Således har både de temaer, der har præget den politiske dagsorden, samt de politiske bevægelsesformer, ændret karakter. Omkring det, man kan kalde den industrielle kapitalismes klassiske konfliktakse (vedr. produktionen og økonomiske fordelingsproblemer), skete således en udvikling, som tendentielt begyndte at sprænge de hidtidige institutionelle rammer, som havde taget sigte på konsensus og samarbejde. Der begyndte at udvikle sig noget, der kunne ligne egentlige klassekonflikter på det økonomiske område. Samtidig blev disse økonomiske interessekonstellationer imidlertid overlejret af nye konflikttyper. Disse havde fra omkring midten af '60'erne udviklet sig i tilknytning til en række særlige aspekter ved det herskende civilisationsmønster, således at livskvaliteten i bred forstand blev tematiseret. Jeg har her de såkaldte nye sociale bevægelser i tankerne, med deres fokusering på en lang række af såkaldte 'single issues'. Disse bevægelser var dog ikke blot karakteriseret ved at de satte en række nye spørgsmål på dagsordenen, men også ved at de udviklede sig på tværs af, og undertiden i opposition til de gængse politiske indflydelseskanaler.<sup>21</sup> Max Kaase har i denne forbindelse talt om en 'participatory revolution', som udfordrer det herskende politiske mønster.<sup>22</sup> Og Ronald Inglehart har påpeget, hvorledes en hidtidig dominerende elitestyret form for politik tendentielt er vejet for en eliteudfordrende politi-

<sup>19</sup> Se Inglehart (1977), s. 27 ff., og Inglehart (1990), s. 74 ff.

<sup>20</sup> Se Klages & Herbert (1983), s. 32 ff.

<sup>21</sup> Når jeg her taler om nye krav og bevægelser, er det nødvendigt at markere nogle forbehold, idet også en række klassiske temaer spillede en central rolle i denne udvikling. Dette kan ret markant understreges med den borgerretsbevægelse i USA, som var med til at åbne for den bølge af oppositionsbevægelser, som siden så dagens lys.

<sup>22</sup> Se Kaase, 1984.



kudformning: i stedet for udelukkende at være defineret 'fra oven', bliver politiske mål og den politiske dagsorden nu også defineret 'fra neden'.<sup>23</sup>

Med begreber hentet fra Habermas kan man måske hævde, at vi har haft at gøre med en udvikling, hvor livsverdenens sammenhænge afgørende synes at være blevet styrket i forhold til systemerne. Hvor de 'koloniseringstendenser', der ligger indbygget i hhv. det økonomiske, pengemedierede, og i det statslige, magtmedierede system er blevet svækket. En udvikling, hvor perspektiver om øget frihed og autonomi, og om udvidelse af demokratiet er vundet frem.

Det er imidlertid nødvendigt at modificere eller præcisere denne problematik yderligere. Det norm- eller værdimæssige skred, som jeg her har søgt at skitsere, var, som allerede anført, rent politisk præget af en opblussen af arbejdskampe, og det var præget af, at der udviklede sig en række 'nye' sociale og politiske massebevægelser. Endelig hører udviklingen af det 'nye venstre' hjemme i denne sammenhæng; det 'nye venstre' voksede netop frem og udviklede sig i og med disse politiske processer.

Opbruddet i de kulturelle orienteringsmønstre var således forbundet med en række processer og begivenheder, som afgørende bidrog til at styrke de politiske venstrekræfter. Arbejderbevægelsen som helhed syntes at stå stærkere, og at være præget af et relativt højt kampniveau; en række nye sociale og politiske bevægelser, der mere eller mindre udpræget forstod sig som allierede til arbejderbevægelsen, havde set dagens lys; og en politisk venstrefløj, der formulerede sig som alternativ til de reformistiske strømninger, formåede at spille en vis rolle i det politiske liv.

Hvor det således synes åbenbart, at det kulturelle brud med de tidligere ret rigide strukturer, har været forbundet med en styrkelse af de politiske venstrekræfter (forstået bredt), turde det være lige så åbenbart, at disse kræfter gennem de sidste 15-20 år har været ramt af en betragtelig svækkelse. Lidt groft kan man sige, at de arbejdskampe, som havde en relativ stor betydning op gennem '70'erne er stilnet af; eller de har mistet den styrke, der tidligere gjorde dem i stand til meget markant at præge den politiske dagsorden. Og de 'nye sociale bevægelser' er for manges vedkommende sygnet hen. Hvor det tidligere var det socialdemokratiske projekt, der dannede baggrund for den politiske dagsorden, har det gennem en længere periode været liberalismen og konservatismen, som har indtaget en sådan position. Hvor det tidligere var et 'yderste venstre', der i en vis udstrækning formåede at sætte sit præg på det politiske liv, er det i dag det 'yderste højre', der stikker hovedet frem.

Selvom om vi i dag kan sige, at liberalismen og konservatismen ikke står helt så stærkt som for blot få år siden, at de socialdemokratiske partier har genvundet noget af det tabte terrain osv., må man alligevel på baggrund af ovenstående slå fast, at der er sket et markant og meget iøjnefaldende skift i de politiske konjunkturer. Et skift, der er så markant, at man i virkeligheden må tale om to forskellige faser i denne udvikling. Og det bliver under indtryk af dette skift nærliggende at spørge, om de skitserede åbninger mod øget frihed og autonomi, udvidet demokrati osv., er ved at lukke sig igen. Er pendulet simpelthen ved at svinge tilbage? Har vi i

---

<sup>23</sup> Se Inglehart, 1977 & 1990.

forhold til disse åbninger at gøre med en endegyldig 'tilbagerulning'; har vi at gøre med en slags 'inddæmning', eller hvordan stiller denne sag sig?<sup>24</sup>

Svaret på disse spørgsmål giver ingenlunde sig selv. Og der har da også udviklet sig ret forskellige positioner vedrørende denne sag.

I den ene ende af spektret kan man således finde en position, som forsøger at fortolke de værdimæssige bevægelser cyklisk. Wilhelm Bürklin, eksempelvis, plæderer for en sådan forståelse. Han peger således på, at de forskellige typer af værdier, som står til debat, så som 'politisk engagement', 'selvrealisering', 'kritisk distance til økonomisk sagstvang' osv., gennem lang tid har været på spil i vores kultur. Og han gør gældende, at disse værdier gentagne gange og tilbagevendende er blevet aktualiseret; gennem en art cyklisk bølgebevægelse.<sup>25</sup>

Bürklin præsenterer flere typer af 'værdimæssige cyklus-teorier', som sætter fluktuationer i de forskellige værdier i sammenhæng med fluktuationer i økonomien. Og med reference hertil argumenterer han for, at de værdimæssige forskydninger vil kunne forstås på baggrund af de dominerende tendenser i økonomien, med de interessemæssige styrkeforhold, der følger heraf. I overensstemmelse hermed vil perioder, præget af økonomisk ekspansion, netop være kendetegnet ved, at ovennævnte 'progressive' værdikompleks bliver styrket. Perioder, præget af økonomisk stagnation, vil omvendt være karakteriseret ved, at økonomisk målrationelitet og præstationsprincipper, sparsommelighed og pligsopfyldelse får tilsvarende høj vægt.<sup>26</sup>

I lyset af de to faser, som har præget det værdimæssige opbrud, kunne den fortolkning, Bürklin her lægger op til, synes ganske plausibel. Tankegangen er således, at en række af de emancipatoriske og progressive værdier og aspirationer, som knytter sig til vores kultur, blev aktualiseret med de meget kraftige ekspansive tendenser, som gennem en periode prægede efterkrigstidens kapitalistiske økonomier. Og de blev styrket i betragtelig grad. Men med de økonomiske forandringer, som satte sig igennem fra midten af '70'erne, hvor stagnations- og kriseproblemer blev dominerende, begyndte en regressionsproces gradvist at sætte sig igennem. En proces, der kan antage mange forskellige former, men dog sætter sig igennem som overordnet tendens.

En sådan position står dog langt fra uantastet. Og i den anden ende af spektret finder vi da også fortolkninger, som fokuserer på, at den individualiseringsproces, som havde ført til opløsningen af en lang række af traditionsbindinger, stadig pågår. Ifølge denne opfattelse, er den orientering vedrørende livsformer og typer af biografi, som i høj grad havde haft karakter af en traditionel eller konventionel videreførelse af klassemæssige bindinger, bindinger til bestemte typer af erhvervspraksis, til familiemæssige sammenhænge osv., i stadig stigende grad blevet erstattet af

<sup>24</sup> Jvnf. den terminologi, hhv. 'containment' og 'roll back', der i efterkrigsårene blev lanceret i forbindelse med USAs politik overfor Sovjet Unionen.

<sup>25</sup> "Sie würden seit dem Zeitalter der Aufklärung und besonders der Romantik in verschiedenen gesellschaftlichen Epochen in einer Wellenförmigen Entwicklung wiederholt aktualisiert." Bürklin (1988), s. 194. Fuldstændig tilsvarende betragtninger kan findes hos Brandt (1990).

<sup>26</sup> "... die Begriffe der Leistungsorientierung, der Pflichterfüllung, der wirtschaftlichen Zweck-Rationalität (Gewinnprinzip) und der Sparsamkeit (Konsumbeschränkung) entsprechend hohes Gewicht erhalten." Ibid.

en refleksiv orientering, hvor det enkelte individ beslutter, hvilke typer af sociale sammenhænge og fællesskaber det vil indgå i, og hermed hvordan dets biografi skal forme sig.

Hos Christoph Lau, der repræsenterer en sådan opfattelse, tematiseres dette skift i orientering som følger:

"Vergemeinschaftung verliert zunehmend den Charakter der Schicksalsgemeinschaft und vollzieht sich als Wahlgemeinschaftung. Dies bedeutet, dass die Übernahme von gruppen- und subkulturspezifischen Werten in stärkerem Masse der eigenen Entscheidung unterliegt. Biographieplanung, individuelle Karrieren und Wahlfiguren burden dem Einzelnen damit Entscheidungs- und Verantwortungszwänge auf, die immer weniger durch sein Herkommen und immer mehr durch situative Zufälle und Selbstreflexion bestimmt werden."<sup>27</sup>

Ifølge denne opfattelse bevæger vi os altså mod en type samfundsmæssig, kulturel tilstand, hvor individet bevæger sig igennem en mangfoldighed af skiftende fællesskaber og hertil hørende mikro-ideologier; og hvor tidligere typer af strukturel tvang, hvad angår formningen af den individuelle biografi, synes svækket til fordel for individets refleksive valg.

Hos Inglehart finder vi en tilsvarende opfattelse. Han finder således, at de forandringer, der tog deres begyndelse i slutningen af '60'erne, stadig pågår, og at vi befinder os i et afgørende kulturelt og samfundsmæssigt skift.

"The great religious and ideological metanarratives are losing their authority among the masses. The uniformity and hierarchy that shaped modernity are giving way to an increasing acceptance of diversity. And the increasing dominance of instrumental rationality that characterized Modernization is giving way to a greater emphasis on value rationality and quality of life concerns."<sup>28</sup>

Også Giddens peger i denne retning. Og med det centrale begreb om 'livspolitik' ønsker han netop at pege på, hvorledes hele den problematik, der knytter sig til individets refleksive formning af dets biografi, i stigende grad er kommet til at præge den modernitet, vi befinder os i i dag. Hos Beck og hos Lash finder vi ligeledes denne tendens tematiseret. Og også her bliver 'individualisering' og 'refleksivitet' til nøglebegreber i forståelsen af vores samtid.

Giddens, Beck og Lash gør imidlertid også gældende, at disse tendenser ikke umiddelbart indebærer nogen egentlig emancipationsproces. Selvom problematikken tematiseres forskelligt hos de tre, får vi således tegnet et billede, hvor vi på den ene side kan se, hvorledes en styrket individuel refleksivitet er vokset frem i ruinerne af tidligere former for strukturel tvang. Men på den anden side synes nye sådanne tvangsformer at se dagens lys. Ifølge disse forfattere er situationen således præget af en grundlæggende ambivalens.<sup>29</sup>

Med disse korte antydninger af, hvilke elementer, der kan indgå i en art samtidsdiagnose, vil jeg

<sup>27</sup> Se C. Lau (1988), s. 222.

<sup>28</sup> Se Inglehart (1997), s. 22.

<sup>29</sup> Se her til Giddens (1994, 1996, & 2000), Beck (1997) & Beck, Giddens & Lash (1994).

runde disse indledende betragtninger af. Og nogle af de spørgsmål, der kommer til at stå centralt for den videre diskussion, kan måske formuleres i Weber'ske termer.

I sit studie over **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd**, var et af de gennemgående spørgsmål for Weber, hvorvidt nogle af de kulturelle tendenser, som havde udviklet sig inden for protestantismen, selvstændigt havde bidraget til historisk at gennemsætte den kapitalistiske samfundsorden.<sup>30</sup> Weber mente at kunne svare bekræftende på dette spørgsmål. Men han mente også at kunne demonstrere, hvorledes mennesket, med udviklingen af denne orden, i en vis forstand blev slavebundet af den rationalitet og af de institutioner, der prægede denne. Weber mente således, at en bestemt type af effektivitets- og præstationsorienteret rationalitet, en ren målrational orientering, havde vundet afgørende kulturel dominans. Og han mente, at de institutioner og organisationer, gennem hvilke denne rationalitet udfoldede sig, nemlig markedet, den kapitalistiske virksomhed, det juridiske system og den bureaukratiske organisation, ville virke kvælende på al kreativitet. På denne baggrund konkluderer Weber sine undersøgelser over **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd** med betragtninger om, at den menneskelige kultur er havnet i et 'rationalitetens jernbur'. Kapitalismens effektive 'samfundsmaskineri' fungerer ikke blot som et middel, men er blevet til et mål i sig selv. Og mennesket er blevet dette maskineris offer.

Det er på baggrund af en sådan problematik hos Weber man kan spørge til det overordnede orienteringsmæssige, kulturelle skift, som er refereret ovenfor. Dette skift bidrog afgørende til at fremme, hvad jeg har kaldt et autonomt princip. Og det centrale spørgsmål bliver da, om dette har haft en sådan karakter og styrke, at det endeligt har kunnet bryde det 'rationalitetens jernbur', der hos Weber blev tematiseret som den moderne civilisations skæbne?

Og i den udstrækning et sådant brud faktisk har fundet sted, kan man spørge, om en sådant brud vil kunne spille en historisk rolle svarende til den, Weber tillagde den protestantiske etik? Det kan i dag være relevant i dag at spørge, om de tendenser, som har styrket det autonome princip, vil kunne tilskrives en lignende funktion? Vil disse tendenser, svarende til Webers protestantisme, kunne bidrage til at udvikle samfundsmæssige organisations- og reguleringsformer, der har dette princip som en væsentlig del af deres grundlag?

Eller har vi måske at gøre med, at Webers 'jernbur' blot er ved at antage nye former? Forholder det sig måske sådan, at én type slavebinding blot er ved at blive erstattet af en anden?

Det er med sådanne spørgsmål som ledetråde, jeg vil forsøge at vurdere, hvor de kulturelle og værdimæssige forskydninger har ført os hen i dag.

---

<sup>30</sup> Se Max Weber, (1976).

## Kapitel 2.

### OM SUBJEKT/OBJEKT-RELATIONER, OM HETERONOMI OG AUTONOMI.

Jeg vil i et senere kapitel vende tilbage til spørgsmålet om modernitetens foranderlighed og turbulens, men vil i det følgende knytte nogle kommentarer til det spørgsmål vedrørende 'det subjektive' overfor 'det objektive', som Berman præsenterer os for. Og jeg vil knytte nogle kommentarer til den problematik vedrørende et 'heteronomt princip' overfor et 'autonomt princip', som ligeledes er blevet berørt.

Når vi tematiserer sammenhænge mellem en subjektiv dimension over for en objektiv, kan det være rimeligt med nogle indledende præciserings. Alle sociale relationer kan således siges i en vis forstand at være præget af subjekt/objekt-relationer. Enhver social sammenhæng, hvori et subjekt, et individ eller en aktør står overfor eller i relation til et andet, vil således indeholde et element af en sådan relation. Dels vil vi i en sådan sammenhæng have at gøre med et ego, der fungerer som subjekt; dels vil vi have at gøre med et alter ego, der i forhold til dette første vil gælde som objektiv realitet. Selvom alter ego naturligvis på sin side fungerer som subjekt, og selvom den pågældende sociale relation indskrives sig i en sammenhæng af intersubjektivitet, vil en subjekt/objekt-konstellation alligevel gøre sig gældende. Subjekt/objekt-konstellationen angiver her, at vi, på trods af den afgørende dimension af intersubjektivitet, ikke har at gøre med en egentlig identitet mellem subjekter.

Det er imidlertid ikke en sådan relation, der i det følgende skal stilles til debat, men i stedet de subjekt/objekt-relationer, der er funderet i, at selve de sociale relationer, som individer indgår i, får karakter af en egen, selvstændig, objektiv eksistens. Sociale relationer vil således altid gøre sig gældende og fungere som et stykke objektiv virkelighed; ikke blot i forhold til en udefra kommende iagttager, men også i forhold til de, som er involveret i denne relation. I denne forbindelse har vi ikke blot at gøre med, at ego står overfor et alter ego, der gør sig gældende som en selvstændig realitet. Vi har nu at gøre med, at selve den sociale relation fremviser selvstændige, egenartede træk, der ikke umiddelbart kan reduceres til de involverede subjekter. Den sociale relation er således ikke blot sammensat af allerede forefundne individer. Den virker selv formende og bestemmende i forhold til disse. Men omvendt gælder naturligvis også, at sociale relationer altid i sidste ende vil være funderet i, og blive påvirket og formet af subjekter.<sup>1</sup>

Vi kan imidlertid også have at gøre med en type situation, hvor de sociale relationers status af objektiv realitet, fuldstændig synes at selvstændiggøre og løsrive disse i forhold til det subjektive. Her har vi ikke længere at gøre med sociale sammenhænge, der blot har status af objektiv realitet. Her får vi i stedet at gøre med en sammenhæng, hvor de objektive sociale relationer synes at

---

<sup>1</sup> For at tydeliggøre: I sociale relationer som mand/kvinde, køber/sælger, overordnet/underordnet osv., har vi således ikke blot at gøre med to selvstændige, allerede konstituerede individer, der mødes, sammenføjes el.lign. Det relevante kompleks af sociale relationer rummer således dets eget mønster af betydninger, regler m.v., som giver hvert individ dets særlige bestemmelse og prægning. Det er således disse relationer, der definerer manden som mand, kvinden som kvinde osv. Men på den anden side; dette kompleks er selv funderet i, at subjekter praktiserer bestemte typer af interaktion. Ændres mønstret i denne interaktion, vil også betydningerne 'mand', 'kvinde' osv. blive ændret.

rumme en egen, selvstændig dynamik, som ikke længere er funderet i det subjektive. Her har vi ikke længere at gøre med det element af objektivitet, som må siges at kendetegne alle sociale relationer. Vi har nu at gøre med en proces af reifikation eller fremmedgørelse.

Vi kan hos Berger og Luckman finde et forsøg på fænomenologisk at beskrive denne 'selvstændiggørelse af det sociale', og vi finder hos dem følgende bestemmelse af reifikation:

"Reifikation er at opfatte menneskelige fænomener som om de var ting, dvs. som udtryk for noget ikke-menneskeligt eller muligvis overmenneskeligt. Man kan udtrykke det på en anden måde ved at sige, at reifikation er at opfatte produkterne af menneskelig aktivitet, *som om* de var noget andet end menneskelige produkter - som om de f.ex. var naturhændelser, en følge af kosmiske love, eller udtryk for en guddommelig vilje."

Og sammenhængen mellem de sociale sammenhænges objektivitet, og reifikationen af disse søges tydeliggjort som følger:

"Den sociale verdens objektivitet betyder, at den konfronterer mennesket, som noget, der er uden for det. Det afgørende spørgsmål er, om mennesket fortsat vil være klar over, at den sociale verden, selv om den er objektiveret, blev skabt af mennesker - og derfor kan omskabelses af dem. Reifikation kan med andre ord beskrives som et ekstremt skridt i objektiveringsprocessen, hvorved den objektiverede verden mister sin forståelighed som et menneskeligt foretagende og bliver fastslået som en umenneskelig, umenneskeliggørende og uvirksom fakticitet. Meget ofte er det virkelige forhold mellem mennesket og dets verden omvendt i bevidstheden. Mennesket, skaberen af verden, opfattes som verdenens produkt, og menneskets aktivitet som et bifænomen fra ikke-menneskelige processer."<sup>2</sup>

Som man vil se, er det et sådant vilkår af reifikation, der ligger bag Bermans betragtninger om en objektiv udviklingsproces, der tvinger individer til subjektivt at kaste sig ud i dén forandringer-nes malstrøm, der er et afgørende kendetegn ved moderniteten. Her er den dynamik, som mennesket selv har frembragt vedrørende dets bearbejdelse af naturen, vedrørende formningen af sociale sammenhænge osv., kommet til at fremstå og fungere som en selvstændiggjort udviklingsdynamik, som en selvstændiggjort modernitetens foranderlighed, der nu blot gælder som et objektivt vilkår. Et objektivt vilkår, der udefra betinger, determinerer eller styrer individers subjektive livspraksis. Imidlertid har vi hos Berman ikke blot at gøre med en subjektiv forståelsesform, med noget rent bevidsthedsmæssigt eller ideologisk, som det i det væsentlige er tilfældet hos Berger og Luckmann. Her har vi snarere at gøre med en reel sammenhæng, hvorigennem det objektive, samfundsmæssige niveau vinder dominans over det subjektive, bliver styrende, og på denne måde kommer til at virke som en art 'historiens subjekt'.<sup>3</sup>

Når jeg taler om et civilisationsmønster, præget af heteronomi, er det sådanne vilkår af reifikation, der sigtes til, samt de sammenhænge af strukturel tvang, som typisk vil være forbundet hermed. Og som det vil fremgå, synes sådanne vilkår af reifikation og strukturel tvang at have hvilet ganske tungt over vores moderne civilisation. Vi har således at gøre med en problemstilling, der inden for den samfundsvidenskabelige tænkning er dukket op i mange forskellige skikkelser, og

<sup>2</sup> Se Berger & Luckmann (1972), s. 108 & 109.

<sup>3</sup> Se i øvrigt mine kommentarer til fænomenologien i det foregående kapitel.

som er blevet diskuteret under mange forskellige vinkler.

Hvis vi ser på klassikerne inden for sociologien, kan vi således hos Marx finde en sådan problematik vedrørende reifikation og strukturel tvang eksplicit tematiseret. Et af de helt centrale temaer hos Marx var således netop hans forsøg på at vise, hvorledes den særlige måde, hvorpå de økonomiske aktiviteter og økonomisk virksomhed er organiseret inden for rammerne af en kapitalistiske økonomi, har ført til installeringen af et omfattende kompleks af strukturel tvang. Og det var et centralt tema hos Marx at vise, hvorledes disse strukturelle sammenhænge, der således var formet og skabt gennem menneskelig praksis, kom til at fremstå, som om de fulgte en art naturlove. Og, hvorledes den dynamik, der udfoldede sig i disse sammenhænge, kom til at virke, som om der var tale om en art selvstændig, objektiv udviklingslogik, mennesket blot havde at tilpasse sig; jvnf. den problematik, Berman sætter i fokus.

Også hos andre af sociologiens klassikere står en sådan problemstilling imidlertid central. Simmel indleder således sin artikel om **Storbyerne og det åndelige liv** med følgende betragtning:

“Det moderne livs dybeste problem udspringer af individets krav om at bevare sin tilværelses selvstændighed og egenart over for de overmægtige kræfter, som samfundet, den historiske overlevering, den ydre natur og livets teknik repræsenterer.”<sup>4</sup>

I Simmels behandling af dette spørgsmål figurerer det vigtige begrebspar om hhv. den subjektive og den objektive kultur. Hvor begrebet om den objektive kultur angiver samtlige de samfundsmæssige og kulturelle forhold, hvorunder vi fungerer, angiver begrebet om den subjektive kultur det civiliserede individ, med de orienteringer, kompetencer osv., der hører et sådant til. Forholdet mellem disse to er for Simmel præget af gensidighed, forstået således, at de gensidigt betinger hinanden. Men; skønt den objektive kultur således kun eksisterer i kraft af den subjektive kultur, forstået i betydningen af de mange indbyrdes relationer mellem individer, kommer den objektive kultur dog, grundet dens kompleksitet, til i stigende grad at fungere selvstændigt, som udstyret med eget liv, i forhold til det individuelle, subjektive niveau. Med den stadig tættere sammenvævning af individuelle aktiviteter, der følger med arbejdsdelingen i det moderne samfund, kommer den objektive kultur til at fungere som en stadigt stærkere, stadigt mere omfattende og dominerende instans, der udefra definerer de vilkår, hvorunder individet må fungere. Selvom den meget omfattende differentiering, der med arbejdsdelingen kommer til at præge de sociale aktiviteter, på den ene side betyder, at individet står langt mere frit, hvad angår udformningen af dets tilværelse, bliver det således på den anden side i stigende grad henvist til blot at manøvrere mellem allerede forefundne muligheder, hvis udformning det i stigende grad bliver afmægtigt i forhold til. Simmel skildrer denne udvikling i termer af den subjektive kulturs ‘entropi’ overfor den objektive kulturs ‘hypertropi’. Og han taler i denne forbindelse om en tragedie, der hviler over den moderne kultur. Vi har netop at gøre med en tragedie, fordi det er mennesket selv, der, med udviklingen af det meget komplekse netværk af social interaktion, der præger det moderne samfund, har skabt dette problem; og fordi vi har at gøre med et problem, vi, ifølge Simmel, ikke vil kunne arbejde os ud af.<sup>5</sup>

En lidt tilsvarende opfattelse præger Webers tankegang. For Weber er et af de mest prægnante

---

<sup>4</sup> Se Simmel (1992), s. 73.

<sup>5</sup> Denne problematik findes f.eks. fremstillet i Simmel (1987a, 1989a & 1992).

træk ved den moderne civilisation, at en omfattende og gennemgribende rationaliseringsproces har sat sig igennem. Og som hos Simmel har vi at gøre med en opfattelse af, at det enkelte individ bliver afmægtigt i forhold hertil. Det centrale for Weber er i denne sammenhæng, at en bestemt type af handlingsorientering, kendetegnet ved, hvad han kalder målrationalitet, kommer til afgørende at præge den vestlige verden. Denne type rationalitet, der i det væsentlige handler om effektivisering af midler til realisering af givne mål, er ifølge Weber en væsentlig del af forklaringen på, at kapitalismen historisk slog igennem i vores kultur, og det er rationalitetsform, der for alvor kommer til at udfolde sig med denne kapitalisme. Institutionelt og organisatorisk er det frem for alt markedet og den bureaukratiske organisation, der danner rammen omkring den målrationalle orientering, og disse sammenhænge frembyder ifølge Weber en historisk uovertruffen effektivitet, som bl.a. bidrager til, at de får en ganske massiv vægt i det samfundsmæssige liv. Disse institutionelle, organisatoriske sammenhænge, med den rationalitetsform, der hører disse til, får folgelig karakter af en ydre magt, der kommer til at virke tvingende i forhold til den individuelle aktør. Med moderniteten har vi således bevæget os ind i en kultur, hvor 'effektivisering af midler' kommer til at fungere som altafgørende telos. Weber giver denne problematik en meget stærk formulering i hans billede om det 'rationalitetens jernbur', som gennem "denne verdens ydre goder", og gennem "det vældige, moderne økonomiske system", har fået "en stigende og til slut en uafvendelig magt over menneskene, som aldrig tidligere i historien."<sup>6</sup>

For Marx, Simmel og Weber er de elementer af frihed, der kom til udfoldelse med det moderne, borgerlige samfund, således i det væsentlige blevet indlejret i eller domineret af det heteronome. Og forholdet mellem den subjektive og den objektive kultur, har antaget form af et skisma. Trods indlysende og markante forskelle mellem disse tre, hvad angår deres centrale begreber, og hvad angår deres opfattelse af mulighederne for at overvinde dette skisma, var de dog fælles om at betragte det som en problematisk sammenhæng, der specifikt var knyttet til den moderne civilisation; en sammenhæng, der i sidste ende ville hæmme, blokere og undertrykke individet i dets udfoldelsesmuligheder.

Anderledes hos Durkheim. Hos ham har vi med sådanne overordnede, selvstændiggjorte strukturer, ikke at gøre med problematiske forhold, men med sammenhænge, der i det hele taget kendetegner det sociale liv. Sociale sammenhænge er, for Durkheim, netop karakteriseret ved, at de gør sig selvstændigt gældende i forhold til de enkelte individer, og ved, at de udøver en form for pres i forhold til disse. For Durkheim har vi således ikke, som det var tilfældet for Marx, Simmel og Weber, at gøre med et skisma. Vi har snarere at gøre med et generelt princip for, hvorledes det sociale i det hele taget virker i forhold til individet.

Dette betyder dog ikke, ifølge Durkheim, at al individualitet må undertrykkes. Og modsat den diagnose, der siger, at udviklingen af den moderne civilisation tendentielt vil undergrave individualiteten, er det, ifølge Durkheim, først med udviklingen af det moderne samfund, en sådan har kunnet udfoldes. I Durkheims tænkning synes sammenhængen mellem individet og de overordnede samfundsmæssige strukturer, således at antyde en mulig forsoning mellem det autonome og det heteronome princip. Og vi finder hos Parsons tilsvarende bestræbelser på at tænke en sådan forsoning mellem de to principper. Som jeg imidlertid vil forsøge at demonstrere,

---

<sup>6</sup> Se Weber (1976), s. 113.



har vi også her at gøre med, at det heteronome princip i realiteten vinder dominans.

Det er med en sådan baggrund, jeg mener at kunne slå fast, at det heteronome princip har stået meget centralt inden for den samfundsvidenskabelige tænkning. Dette er meget markant hos de refererede klassikere, men viser sig også i den nyere sociologi. Og man kan i denne forbindelse nævne Habermas. Habermas arbejder jo i mange henseender videre med den weber'ske problematik, men søger at reformulere denne, bl.a. ved at indoptage fænomenologiens livsverdensbegreb og systemteoriernes systembegreb i sit teoretiske projekt. Svarende til, hvad vi så hos Weber, finder Habermas den moderne kapitalisme kendetegnet ved, at en rationalitetsform, der er fokuseret på effektivisering af midler, er blevet udkrystalliseret og kommet til at udfolde sig inden for rammerne af selvstændiggjorte systemer; hhv. det økonomiske system, og det statsligt-administrative system. Habermas finder, at der i disse arrangementer ligger nogle uundværlige civilisatoriske gevinster, grundet den effektivitet, den knytter sig hertil. Men som Weber finder også han problematiske sider ved sagen. Hvad der hos Weber tematiseres som et 'rationalitetens jernbur', bliver hos Habermas begrebet som en 'systemernes kolonisering af livsverdenen', hvilket refererer til, at de selvstændiggjorte systemer, med den rationalitet, der præger disse, griber ind i, og forvrænger den livsverden, der fungerer som vores overordnede referenceramme og orienteringshorisont. Denne kan blive præget af systemernes logik, og svækket i forhold til disse, i en sådan grad, at alle andre aspekter og dimensioner ved livsverdenen sygner hen. Dette kan bl.a. indebære, at evnen til at formulere og gennemføre overordnede mål for samfundsudviklingen, at definere selvstændige mål i forhold til systemernes 'effektivitetsmaskiner', fuldstændig går tabt. Hvor Weber taler om et 'rationalitetens jernbur', peger Habermas således på en sådan 'kolonisering' som et af modernitetens afgørende problemer, men mener dog ikke, som Weber, at dette problem er uafvendeligt.

Endelig kan i denne sammenhæng peges på Giddens og Beck, der ligeledes formulerer sig ind i denne problematik. Hos Giddens finder vi således, med hans billede af den såkaldte Jagannath vogn, et forsøg på at skildre, hvorledes de mange aktiviteter og former for praksis, hvormed vi forsøger at forme den sociale virkelighed, i sidste ende altid vil komme til kort. Sammenhænge af ikke-intenderede konsekvenser vil betyde, at den faktiske udvikling af begivenheder altid vil have en tendens til at unddrage sig, hvad vi havde forestillet os. Selvom vi til stadighed tvinges til at gøre forsøg i retning af at regulere udviklingen i det samfundsmæssige liv, vil en sådan i princippet være umulig, og denne vil i stedet synes styret af sin egen selvstændige dynamik. Den samfundsmæssige udvikling bliver følgelig at ligne med omtalte Jagannath vogn.<sup>7</sup> Tilsvarende forsøger Ulrich Beck at pege på, hvorledes samfundsudviklingen i dag i det væsentlige synes styret af de mange 'side-effects' eller ikke-intenderede konsekvenser, der følger af den industrialistiske udviklingsmodel. Denne industrialisme er således, både hvad angår vores relationer til den ydre natur, hvad angår vores relationer til arbejdet, og hvad angår vigtige sider af den sociale interaktion, begyndt at konfrontere os med så omfattende vilkår af 'side-effects', at disse i dag synes styrende og determinerende for den samfundsmæssige udvikling. Det er denne problematik, Beck søger at indfange med sit begreb om et 'risikosamfund'.

Som det vil være fremgået, er det forskellige typer af sammenhænge, der fokuseres på hos de

---

<sup>7</sup> Giddens's billede på Jagannath vognen er hentet fra Hinduismen. Hvert år blev en vogn med et billede af guden Krishna trukket gennem gaderne, og dennes tilbedere skulle angiveligt have kastet sig ud foran vognen for at blive knust af denne hjul. Jagannath betyder 'verdens herre'. Se hertil Giddens (1994).

forskellige forfattere, jeg her har refereret. De centrale begreber er forskellige. Og de mulige udviklingsperspektiver, som kan tematiseres, er forskellige. Disse forskelle til trods kan man dog se, hvorledes den problematik, jeg har forsøgt at tematisere i termer af et heteronomt princip, har stået særdeles centralt inden for sociologien. Og det er bl.a. dette princip, der skal stilles til debat i det følgende.

Hvad angår det princip om autonomi, som er modpolen til det heteronome, kan der umiddelbart skelnes mellem to måder, hvorpå et sådant princip er blevet tematiseret. Dels finder vi det tematiseret som et princip om, hvad vi med Isaiah Berlin kan kalde negativ frihed. Dels finder vi det tematiseret som positiv frihed.<sup>8</sup> Det negative frihedsbegreb, der voksede frem med borgerskabets kamp mod de feudale hierarkier og magtstrukturer, og mod enevældens meget omfattende indgreb af politisk magt, angiver her et princip om "not being interfered with by others."<sup>9</sup> Formuleringen af det negative frihedsbegreb var således led i en bestræbelse på at etablere rammer om et civilt samfund, præget af gensidig anerkendelse de involverede individer imellem, og, med et sådant civilt samfund at sætte klare grænser for de politiske autoriteters virke. Vi har altså at gøre med et princip om en art personlig autonomi, der skal sikre mod overgreb fra andre, og som skal sikre en sfære af rettigheder og af personlig frihed i forhold til de politiske myndigheders interventioner.

I forhold hertil angiver Berlin det positive frihedsbegreb som følger:

"The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men's acts of will. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside."<sup>10</sup>

Det negative frihedsbegreb har dets helt klare styrke, når det er formuleret op mod en umiddelbar tilstedeværende magtudøvelse, og når det manifesterer sig i form af rettigheder i forhold til en sådan. Og med et sådant frihedsbegreb, kunne vi måske synes at have det princip for autonomi, der kan fungere som modpol til heteronomien. Dette negative frihedsbegreb er imidlertid så snævert anlagt, at vi næppe ad den vej kan tematisere det autonome princip. Det synes således i det væsentlige forudsat, at et individ, blot en sådan umiddelbare magtudøvelse er fraværende, i realiteten vil kunne udfolde sig frit. Dette frihedsbegreb har således kun ræson, når det konfronterer en sådan umiddelbar magtudøvelse (eller truslen om en sådan), hvorimod det i væsentlig grad mister indhold i tilfælde af, at der i det samfundsmæssige liv udvikler sig sammenhænge af strukturel betinget tvang. Substansen i dette frihedsbegreb er således betinget af, at de sammenhænge af heteronomi, der kan præge de sociale sammenhænge er fraværende. Men som det vil være fremgået, er én af den moderne samfundsvidenskabs fortjenester netop, at den meget klart har påvist, hvorledes sådanne sammenhænge af heteronomi eller strukturel tvang meget massivt har præget det moderne samfund. Med sin påvisning af, at de sociale sammenhænge vi fungerer i, ikke blot, som rent ydre vilkår, er med til at forme vores handlingsmønstre, men

---

<sup>8</sup> Se hertil Berlin (1969).

<sup>9</sup> Se Berlin (1969), s. 123.

<sup>10</sup> Ibid., s. 131.

også sætter sig igennem i formningen af den *habitus*, der styrer vores indre orienteringer, er Bourdieu måske den sociolog i nyere tid, der mest slagkraftigt har bidraget til at underminere de illusioner, der kan være knyttet til dette negative frihedsbegreb. Under sådanne forhold vil det negative frihedsbegreb i realiteten slå over i dets modsætning, idet det vil komme til at fungere som rent medie eller gennemgangsled for den strukturelle tvang. Det negative frihedsbegreb vil få karakter af ideologi.

Disse problemer betyder dog ikke, at dette negative frihedsbegreb mister betydning eller relevans. Men det betyder, at det ikke i sig selv kan udgøre noget grundlag for det princip om autonomi, det her drejer sig om. Sammenlignet hermed forekommer det positive frihedsbegreb mere relevant. Men; hvordan kan dette forstås. Og kan dette begreb åbne for det princip om autonomi, der kan være modpol til det heteronome princip?

Udfordringen omkring et sådant frihedsbegreb eller princip om autonomi ligger, som det vil være fremgået, i de sammenhænge af strukturel determination eller tvang, som præger de sociale relationer. Men i den udstrækning vi i forbindelse med sådanne sammenhænge af strukturel tvang har at gøre med den mekanisme af fremmedgørelse eller reifikation, som blev refereret i det foregående, forekommer det, at vi med det positive frihedsbegreb netop kan få åbnet for et sådant autonomt princip. I fremmedgørelses- eller reifikationsbegrebet ligger således allerede et princip om, at det er mennesket selv, der, i kraft af dets egne aktiviteter af social interaktion, har formet og skabt de strukturelle sammenhænge, der virker styrende og determinerende. Den proces af selvbestemmelse, der jo er kernen i det positive frihedsbegreb, er således allerede på spil, omend den, nok så væsentligt, sætter sig igennem og virker i form af ydre styring eller tvang. En egentlig selvbestemmelse eller positiv frihed kan naturligvis først komme på tale, idet sådanne sammenhænge af strukturel tvang bliver overvundet. Og det autonome princip må derfor tænkes i relation til en omformning af de strukturelle sammenhænge, der gør op med dette element af ydre styring eller tvang. Hvor det negative frihedsbegreb i høj grad synes præget af en abstraktion, idet der simpelthen ses bort fra de relevante sammenhænge af strukturel determination, kan det positive frihedsbegreb således bidrage til, at give det autonome princip konkret indhold. Autonomien skal således ikke forstås som noget vilkårligt, der udspringer *ex nihilo*; den har forbindelse til, eller udspringer af heteronomien, og må udfolde sig i form af, hvad vi med Hegel kan kalde, en bestemt negation.

Det princip om autonomi, jeg her forsøger at formulere, kan måske tydeliggøres ved at skelne mellem forskellige måder, hvorpå sammenhængen mellem autonomi og heteronomi kan findes fremstillet. Vi kan således, som den første, have at gøre med en opfattelse af, at denne relation er kendetegnet ved en art gensidighed eller vekselvirkning. Hos Simmel, med den type relationer mellem subjektiv og objektiv kultur han tematiserede, mener jeg, vi har et eksempel herpå. Og jeg mener, vi har et eksempel herpå hos Giddens, i hans bestræbelse på at sammentænke, hvad han kalder 'agency' og 'structure'.<sup>11</sup>

Disse positioner, mener jeg, har en vigtig pointe. Nemlig, at der, i hvert fald hvad angår vores moderne type af civilisation, faktisk knytter sig et element af autonomi til de former for praksis, der udgør grundlaget for sociale relationer. Mennesket kan altså ikke blot betragtes som en art

---

<sup>11</sup> Se hertil Giddens (1984).

marionet i forhold til de sociale strukturer.<sup>12</sup> Disse strukturer formidles og reproduceres til stadighed gennem handlinger, med det element af autonomi, der hører sådanne til. Men; princippet om heteronomi synes helt klart at sætte sig igennem som det dominerende princip, og det forekommer således ikke at være ad denne vej, det autonome princip kan tematiseres; jvnf. tidligere, om 'kulturens tragedie' hos Simmel, og om Giddens's Jagannath vogn.<sup>13</sup>

En anden opfattelse tematiserer forholdet mellem det autonome og det heteronome i termer af en dualisme, forstået på den måde, at vi har at gøre med principper eller med typer af processer, der kan udfolde sig i hver deres sfære, eller inden for hvert deres gebet.

Kants filosofi udgør en væsentlig inspirationskilde for denne type opfattelse. Denne filosofi er netop præget af en grundlæggende dualisme, der er funderet i, at vi på den ene side har den fænomenernes verden i tid og rum, kaldet '*phaenomena*', hvori vi sanser og gør os erfaringer vedrørende vores omverdenen. Denne verden bliver, ifølge Kant, formet eller struktureret gennem vores forstandskategorier, og kausalitetsbegrebet udgør én af disse kategorier. Vores omverden er således bl.a. struktureret i sammenhænge af årsag og virkning, og den er for så vidt karakteriseret ved et deterministisk princip. På den anden side har vi den verden, der så at sige ligger bag disse fænomener, tingene 'i sig selv', kaldet '*noumena*'. Denne verden unddrager sig vores erfaringsmæssige erkendelse. Modsat fænomenernes verden er denne således ikke kategorielt formet eller struktureret, og den kan følgelig heller ikke siges at være underlagt de lovmæssigheder, der hører fænomenerne til.<sup>14</sup>

Hvad angår mennesket, dets adfærd og dets handlinger, gør denne dualisme sig gældende på den måde, at vi på den ene side kan have at gøre med disse som '*phaenomena*', der udfolder sig i tid og rum. Her har vi at gøre med mennesket, dets adfærd og handlinger, som genstand for vores erfaringer. Og vi har altså at gøre med fænomener, der vil være underlagt de determinationssammenhænge af kausalitet m.v., som her gør sig gældende. På den anden side kan vi også have at gøre med handlinger som suveræne ytringer, der ligger bag fænomenerne, og som følgelig ikke er underlagt disses lovmæssigheder. Noget sådant har vi at gøre med, når mennesket, i stedet for at lade dets handlinger være styret af ydre omstændigheder, handler på baggrund af dets fornuft. Og inden for moralens gebet, mener Kant, gør noget sådant sig gældende. Han finder det således netop kendetegnende for den moralske handling, at denne ikke er determineret i ydre forstand, men i stedet følger de regler for handlinger, mennesket selv har formet gennem moralen. Det er da også her, i moralens sfære, mennesket kan udfolde sig autonomt, forstået således, at det i dets handlinger følger regler, det selv har formet, hvorimod mennesket i empirisk forstand, betragtet som '*phaenomena*', hørende til vores erfaringsverden, altid vil være underlagt et princip om

<sup>12</sup> I sine mest dystre øjeblikke, synes Weber faktisk at havne i dette ekstrem. Se eksempelvis Weber (1976), s. 30, om individet i forhold til det økonomisk system.

<sup>13</sup> Det er i denne sammenhæng ganske illustrativt, hvorledes Giddens gennem sine fortolkende kommentarer til Willis, *Learning to Labour*, netop fremstiller de handlinger og strategier, hvorigennem skoleelever forsøger at håndtere de udfordringer skolesystemet konfronterer dem med, som et af de afgørende medier, hvorigennem en herskende klassestruktur reproducere. Her bliver meget klart demonstreret, at 'agency', hos Giddens, ikke angiver noget autonomt princip, men snarere fungerer som gennemgangsled for det heteronome. Vi har at gøre med den samme grundlæggende figur, som blev illustreret med Jagannath vognen.

<sup>14</sup> Se hertil Kants *Prolegomena*, § 30, 32 & 33 (s. 71 ff.) og *Kritik der reinen Vernunft*, I, zweiter Teil, erste Abteilung, zweites Buch, 3, om "der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena" (s. 267 ff.).

heteronomi.<sup>15</sup>

Hos Kant er denne dualisme metafysisk funderet, og den må forstås ganske radikalt, idet den vedrører to helt forskellige virkelighedssfærer; en verden af 'phaenomena' og en verden af 'noumena'. Vi støder imidlertid på forskellige afskygninger af denne dualisme indenfor sociologien, idet Kants metafysiske univers på forskellig vis er søgt transformeret til samfundsvidenskabelige begreber. Når vi hos Weber støder på et handlingsbegreb, der i det væsentlige defineres i termer af det indre univers af mening og praktiske intentioner, der tilkommer det handlende individ, og overfor dette har et kompleks af ydre sammenhænge, præget af kausalitet, synes inspirationen fra Kant således at veje ganske tungt. En tilsvarende inspiration finder vi hos Parsons, hos hvem vi ligeledes har at gøre med et ydre univers af kausale sammenhænge, og overfor dette, et univers af kulturelt funderede værdier, der hos Parsons skal udgøre grundlaget for, at et kreativt, voluntaristisk princip kan gøres gældende. Og endelig kan vi hos Habermas finde en sådan inspiration, idet hans begreber om hhv. system og livsverden har klare paralleller til figurerne hos Kant. Hvor det økonomiske og det statslige, administrative system således er kendetegnet ved, at de via positive og negative sanktioner, kan styre og regulere vores handlinger udefra, gennem det, Habermas kalder 'empiriske motivationer', skal livsverdenen angive en sammenhæng af indre mening og betydning, hvorigennem vores handlinger kan styres og reguleres i kraft af 'rationel, fornuftig motivation'. Hvor det heteronome princip er rådende i de sammenhænge af økonomiske og administrative praktiker, hvorigennem samfundets materielle reproduktion bliver varetaget, er der til gengæld åbnet for, at et princip om autonomi, svarende til hvad vi fandt formuleret hos Kant, kan blive rådende inden for livsverdenen.

Det er blandt disse tre helt indlysende Habermas, der bevæger sig længst, hvad angår formuleringen af et autonomt princip. Skønt Habermas, som refereret, ser en systemernes kolonisering af livsverdenen, som det moderne samfunds helt afgørende problem, er perspektivet for Habermas helt klart muligheden af, at denne kolonisering 'rulles tilbage'. I stedet for den herskende tingenes tilstand, hvor systemerne udøver dominans over livsverdenen, forfægter Habermas således et perspektiv, hvor det vil være livsverdenen, der udøver dominans. Ikke sådan at forstå, at de økonomiske og administrative praktiker skal forhindres i at fungere som selvstændiggjorte systemer, men således, at disse bringes til at fungere og virke i overensstemmelse med de overordnede mål for den samfundsmæssige udvikling, som kan formuleres med udgangspunkt i livsverdenen. Habermas taler i denne forbindelse om en "*Modell deliberativer Politik*", hvori processer af "mehr oder weniger diskursiven Meinungs- und Willensbildung", skal sikre, hvad han kalder en "staatsbürgerliche Autonomie".<sup>16</sup>

Ad denne vej har det perspektiv om autonomi, der har rødder i Kant's dualistiske tænkning, fået en meget central og stærk placering inden for den samfundsvidenskabelige tænkning. Og i Habermas har vi vel en af de samfundsforskere i nyere tid, der med størst effekt har formået forfægte et sådant perspektiv. Selve det dualistiske princip betyder imidlertid, at vi, selv efter de mest optimistiske forventninger, til stadighed vil have at gøre med et spændingsforhold mellem

---

<sup>15</sup> Se *Prolegomena*, § 53 (s. 107 ff.), og *Kritik der reinen Vernunft*, I, zweiter Teil, zweite Abteilung, zweites Buch, 2.2, om "dritter Widerstreit der transcendentalen Ideen" (s. 426 ff.). Endvidere *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, især 3. afsnit om "Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft" (s. 103 ff.).

<sup>16</sup> Se Habermas (1994), s. 649.

det autonome og det heteronome princip. Og det autonome princip, som det formuleres hos Habermas, synes således i højere grad at have karakter af en fordring, eller et perspektiv, vi kan forfægte, end af et perspektiv, vi kan realisere. Og i denne forstand har det dets klare begrænsninger.

I den  tredje  type opfattelse, jeg her vil referere, har vi ikke længere at gøre med en sådan dualisme, og forholdet mellem de to begreber er snarere kendetegnet ved, at heteronomien tænkes ophævet i eller overvundet gennem det autonome princip. Det er ad den vej, jeg selv har forsøgt ovenfor at formulere dette princip, og jeg skal i det følgende forsøge at uddybe dette.

Vi befinder os her inden for en tradition, der har rødder tilbage til Hegel og til Marx's kritik af denne. Og jeg vil for at tydeliggøre gå tilbage til Hegel, hos hvem vi finder nogle af de afgørende figurer omkring denne problematik. Konstellationen af det subjektive overfor det objektive, findes således tematiseret hos Hegel. Og denne bliver formuleret ind i problematikken vedrørende autonomi vs. heteronomi på en sådan måde, at der åbnes for et ganske vidtrækkende og radikalt begreb om det autonome. Jeg skal forsøge kort at skitsere disse sammenhænge.

Den type af distinktion mellem det subjektive og det objektive, som vi er stødt på hos eksempelvis Simmel og Berman, er således klart tematiseret hos Hegel. Og, denne relation mellem det subjektive og det objektive bliver her tænkt ind i sammenhæng af et ganske radikalt begreb om autonomi, der direkte tager sigte på at overvinde den dualisme, der afgørende var med til at præge Kants filosofi. Hvor det autonome princip hos Kant var knyttet til de subjektive, indre sammenhænge af fornuft og moralsk viljesdannelse, der altid ville stå overfor en ydre sammenhæng af objektiv natur, præget af determinisme, formulerer Hegel til forskel herfra en subjekt/objekt-problematik, der har udgangspunkt i et ganske bredt anlagt åndsbegreb.

Distinktionen mellem det subjektive og det objektive bliver således hos Hegel udtrykt i begreber om hhv. subjektiv ånd og objektiv ånd. Hvor begrebet om den subjektive ånd vedrører det indre liv, der knytter sig til individet (følelsesmæssigt, holdningsmæssigt, intellektuelt osv.), vedrører begrebet om den objektive ånd, de ydre institutionelle sammenhænge, hvorigennem individet føres ind i det sociale, samfundsmæssige liv, og ind i et menneskeligt fællesskab. De ydre sammenhænge bidrager på den ene side afgørende til at forme individet. Og det er gennem en sådan formningsproces dette i det hele taget udvikler sig til et 'jeg'. På den anden side eksisterer disse ydre sammenhænge dog kun i kraft af dette 'jeg' og dets handlinger. Og man kan på denne måde sige, at den objektive ånd er funderet i, og virker igennem den subjektive ånd; den har den subjektive ånd som sit medie. Omvendt gælder imidlertid også, at de sammenhænge af objektiv ånd, hvori et 'jeg' bliver formet og skal virke, kommer til at fungere som medie for at realisere og virkeliggøre, hvad der subjektivt gør sig gældende i dette 'jeg'; i form af drifter, lidenskaber, behov og vilje. På denne måde har vi hos Hegel at gøre med en distinktion og med en adskillelse mellem det subjektive og det objektive; men vi har også at gøre med en forening eller forsoning. Det subjektive og det objektive virker gensidigt gennem hinanden. Og det er gennem denne enhed af de to aspekter, det subjektive og det objektive, der hos Hegel åbnes for, hvad han kalder den absolutte ånd.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Denne sammenhæng mellem de forskellige elementer i Hegels åndsbegreb fremgår tydeligst af fremstillingen i Hegel (1969).

Det er omkring denne absolutte ånd, denne enhed mellem den subjektive og den objektive ånd, Hegel gør sig nogle betragtninger vedrørende et autonomt princip, som sætter et ganske radikalt, omend paradoksalt, frihedsbegreb på dagsordenen. Hegel betragter grundlæggende ånden som en art 'virksom fornuft'. Vi har således at gøre med en fornuft, som dels består i en række ideer, begrebsmæssige bestemmelser osv., dels i den praksis, der realiserer disse. Og vi har i denne forstand at gøre med en virksom fornuft, der former og konstituerer den virkelighed, hvori mennesket fungerer.<sup>18</sup>

Denne ånd er, hos Hegel, i radikal forstand autonom. Ånden er at forstå som denne virksomme fornuft, der selv udfolder sine bestemmelser, egenskaber og forskellige facetter; og den er at forstå som den virksomme fornuft, der realiserer og virkeliggør disse bestemmelser. Denne ånd er derfor ikke bestemt udefra, gennem noget andet. Den bestemmer sig selv, og den realiserer sig selv i virkeligheden. Vi har, som Hegel et sted formulerer det, at gøre med "... selve det sig selv bestemmende og realiserende begreb, - som er frihed."<sup>19</sup>

Med dette åndsbegreb befinder vi os ved kulminationen af den tyske idealisme, og de betragtninger, der knytter sig til dette begreb, er unægteligt tyngede af dennes meget spekulative karakter. Her må man dog være opmærksom på, at der bag disse spekulative elementer ligger en bestræbelse på at formulere et åndsbegreb, der bevæger sig ud over den type religiøs tænkning, som hidtil havde haft stor vægt i den filosofiske tradition. Hegels åndsbegreb måtte således rumme de elementer i sig, som tidligere var blevet tilskrevet et gudsbegreb; men det måtte samtidig omforme disse elementer filosofisk. Vi har rent idehistorisk at gøre med et stykke sekularisering, hvor det, der tidligere har været en 'guddommelig omnipotens', er på vej til at blive tematiseret i termer af et åndsbegreb. Et åndsbegreb, der har en meget stærk affinitet til, hvad vi kan tematisere i termer af 'menneskelig kultur' eller 'civiliserethed'. Vi befinder os med andre ord, med Hegels filosofi, i en sammenhæng, hvor mennesket er ved at tematisere sig selv som centrum for dets egen verden; omend dette endnu sker i form af en spekulativ, idealistisk åndsfilosofi.<sup>20</sup>

Men; det sekulariserende perspektiv i Hegels filosofi, dens jordiske, dennesidige element viser sig bl.a. ved, at ånden og fornuften kun er virksom gennem handlende individer. Realiseringen af åndens frihed fordrer således, at den er villet. Men en realisering af åndens frihed fordrer også, at de handlende individer er frie; eller, som det hedder, at 'mennesket' er frit, og at "åndens frihed" udgør menneskets "egen natur".<sup>21</sup> Åndens frihed kræver således, at den er villet af individer, der frit tager den på sig. Åndens frihed og realiseringen af denne må altså formidles gennem individers frie valg. Derfor når den da også først til fuld udfoldelse med den epoke, der er blevet åbnet for, med opkomsten af det borgerlige samfund, da det først er her, princippet om individuel frihed for alvor er blevet sat på dagsordenen. Denne epoke havde da også, for Hegel,

---

<sup>18</sup> Trods flere indlysende forskelle finder vi i nyere diskursteorier, der tematiserer hvorledes en enhed af tænkning, sprog og praksis kan virke virkelighedskonstituerende, klare paralleller til det hegel'ske åndsbegreb.

<sup>19</sup> "... der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, - die Freiheit ist." Hegel, (1969), s. 431.

<sup>20</sup> I relation hertil har Adorno kommenteret, hvorledes det 'idealistiske ekstrem' hos Hegel har dets egne 'materialistiske implikationer'. Adorno finder således, at Hegels idealisme i realiteten hviler på den erfaring, "dass nichts schlechthin ausserhalb des von Menschen Produzierten, nichts von gesellschaftlicher Arbeit schlechthin Unabhängiges existiert." Se Adorno (1970), s. 84.

<sup>21</sup> Hegel (1966), s. 60.

netop 'realisering af friheden', som sit afgørende princip og perspektiv. Og med denne epoke har udviklingen af den menneskelige civilisation følgelig nået sit kulminationspunkt.

På dette tidspunkt i historien er den type af adskillelse mellem det subjektive og det objektive, som figurerer hos Berman, således klart tematiseret. Vi har at gøre med den objektive ånd, med den udvikling, der kan præge denne, og vi har den subjektive ånd, med de orienteringer, der kan høre denne til. Men; denne adskillelse har endnu ikke antaget form af et skisma. Tværtimod. Åndens frihed gør sig kun gældende fordi den er subjektivt villet, af frie individer; og den 'objektive ånd' fungerer i denne sammenhæng som mediet for en realisering af dette 'subjektive'. Hegel kan derfor meget løfterigt insistere på, som han formulerer sig et sted, at det er "... subjektets uendelige ret, at det finder sig selv tilfredsstillet i dets virksomhed og arbejde."<sup>22</sup>

Med disse betragtninger hos Hegel, om virkeliggørelsen af 'fornuft' og 'frihed', befinder vi os nok på det tidspunkt i historien, hvor de utopiske forestillinger, der i det hele taget er blevet knyttet til det borgerlige samfund som projekt, var på deres højeste; omend de her har fundet en ren spekulativ, filosofisk form.<sup>23</sup> Men i disse betragtninger begynder imidlertid den sammenhæng, som senere får karakter af et skisma, at vise sig. Således kommenterer Hegel f. eks. i sin retsfilosofi forekomsten af, hvad han tematiserer som en følelsesbetonet oplevelse af fremmedhed eller fiendtlighed i forhold til de eksisterende retsforhold, således at den fornuft, der angiveligt skulle udfolde sig i disse, overhovedet ikke finder anerkendelse. Retten eller loven bliver i stedet opfattet som "*toter, kalter Buchstabe*", og "*als eine Fessel*".<sup>24</sup> Men dette begyndende skisma kan måske allerbedst illustreres med nogle af Hegels historiefilosofiske overvejelser, som udmærker sig ved en række ret tilspidsede formuleringer.

Hegel opfatter historien teleologisk. Vi har således grundlæggende at gøre med en proces, der er styret af, og som endemål har, 'fornuften', der realiserer sig selv. Den reale historie fungerer i denne sammenhæng som 'fornuftens medie' eller 'virkemiddel'. Og Hegel peger i denne forbindelse på "det, som bliver kaldt den subjektive side, behovene, drifterne, lidenskaberne, de partikulære interesser, meningerne og de subjektive forestillinger." Og han hævder om disse: "Denne uendelige mængde af vilje, interesse og virksomhed er verdensåndens værktøj og middel til at gennemføre sine mål, bringe dem til bevidsthed, og realisere dem." De levende individer bliver, idet de søger deres egen tilfredsstillelse, "samtidig middel og værktøj for højere og mere omfattende mål, som de gennemfører bevidstløst."<sup>25</sup> Det er altså 'fornuften', der, som en historiens telos, virker gennem individerne. Og selv i det historiske kulminationspunkt, hvor fornuft og frihed er nået til fuld udfoldelse, dvs. i det borgerlige samfunds epoke, forbliver det denne 'fornuft', der fungerer som det egentlige, overgribende subjekt.

Hegels position synes således at kulminere i et ejendommeligt paradoks. Vi har på den ene side at gøre med begreber om ånd og fornuft, der åbner for et meget radikalt perspektiv om autonomi.

---

<sup>22</sup> "... das unendliche Recht des Subjekts, dass es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet." Hegel, (1966), s. 65.

<sup>23</sup> Vi befinder os med Hegels forfatterskab i de første årtier af 1800-tallet.

<sup>24</sup> Se Hegel (1970), s. 20. Adorno, der har fremhævet dette forhold, ser heri en grundlæggende tvetydighed hos Hegel: på den ene side står forsoningen mellem det subjektive og det objektive som Hegels dominerende tema, samtidig med at denne forsoning på den anden side benægtes. Se Adorno (1970), s. 303.

<sup>25</sup> Se Hegel (1961), s. 68-69.



Hegel synes således at åbne for, at det, der tidligere har kunnet figurere som en slags 'guddommelig omnipotens', nu tematiseres som et princip om autonomi, der udfolder sig med den 'proces af civilisering', hvorigennem mennesket former dets omgivelser, kultiverer sig selv osv. Og vi har at gøre med et princip om autonomi og frihed, der, som tidligere anført, 'udgør menneskets egen natur'. Men på den anden side synes dette autonome princip at slå over i dets modsætning, det heteronome. Den autonomi, der tilskrives 'menneskets civilisering', og som angiveligt skulle 'udgøre menneskets egen natur', er således helt klart underlagt den figur af reifikation, som vi fandt beskrevet hos Berger og Luckmann. Den historie, hvorigennem denne civilisering udfolder sig, fremstår således ikke som et menneskeligt produkt. Det synes i stedet at forhold sig omvendt: 'historien' fremstår som det egentlige subjekt, og menneskers konkrete aktiviteter er blot midler for dette.

Den sammenhæng eller mekanisme af ikke-intenderede konsekvenser, hvorigennem ånden således skulle realisere sig selv i historien, kalder Hegel ret ubekymret for 'fornuftens list'. Men vi begynder her at ane den figur af fremmedgørelse, der helt grundlæggende knytter sig til Hegels filosofi; og det skisma mellem 'det objektive' og 'det subjektive', som Berman tematiserede, begynder at træde frem. Den model for menneskets civilisering, hvor en selvstændiggjort, objektiv udviklingsdynamik, eller en selvstændiggjort 'historie', bliver styrende, har fået sig et filosofisk manifest.

Det er præcis en sådan figur af fremmedgørelse, der senere hen bliver til et afgørende kritisk fokus for Marx. Det historiebegreb, vi finder hos Hegel, bliver således resolut afvist. Sammen med Engels slår Marx således fast, at: "... es ist nicht etwa die 'Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."<sup>26</sup> Marx forsøger således at afvise det hegel'ske historiebegreb, ved helt grundlæggende at pege på menneskets praktiske virksomhed som det eneste grundlag for historie og historisk udvikling. Hegels begreb om ånd søges således erstattet med et begreb om en materiel funderet, menneskelig praksis.<sup>27</sup>

Imidlertid kan vi på den anden side se, hvorledes et af hovedtemaerne i Marx's kapitalismekritik netop er et forsøg på at vise, hvorledes det borgerlige samfunds epoke er præget af en grundlæggende proces af fremmedgørelse og reifikation, der kan siges at udgøre et reelt, samfundsmæssigt grundlag for den ganske ejendommelige figur, vi finder hos Hegel. Vi har således at gøre med en proces, der er kendetegnet ved, at helheden i de handlingsmønstre og den praktiske virksomhed, der driver og bærer dette samfund, antager karakter af en selvstændig, objektiv udviklingsdynamik, der sætter sig igennem bag om ryggen på de subjektivt handlende aktører. Og vi får på denne måde netop at gøre med en proces, hvor de objektive sammenhænge, som mennesker former gennem deres subjektive praksis, kommer til at virke, som udgjorde de det egentlige subjekt. Vi får at gøre med, hvad Marx kaldte en "Verkehrung des Subjekts in das Objekt und umgekehrt."<sup>28</sup> Marx mente at kunne lokalisere grundlaget for denne fremmedgørelse eller reifikation i de organisationsprincipper, hvorpå den moderne kapitalisme var funderet. Og

<sup>26</sup> Marx/Engels, *Die heilige Familie* (MEW 2), her citeret efter Adorno (1970), s. 297.

<sup>27</sup> Se hertil Marx's *Ökonomische-philosophische Manuskripte* ('Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt'), (MEW - Ergänzungsband), og *Thesen über Feuerbach*, (MEW 3).

<sup>28</sup> Se Marx, (1969), s. 18.

i den kritik af denne kapitalisme, som Marx forsøgte at oparbejde, lå således også et afgørende korrektiv til den hegel'ske position.

Hvor et bestemt princip om autonomi, hos Hegel, allerede syntes under udfoldelse inden for den herskende civilisationsmodel, bliver dette således, hos Marx, kritiseret for i virkeligheden at rumme en grundlæggende figur af fremmedgørelse og reifikation. Og det skal måske føjes til, at denne reifikationsfigur hos Marx ikke blot angiver noget subjektivt, bevidsthedsdmæssigt. Vi har i Marx's optik at gøre med en figur, der nøje matcher realiteterne i det borgerlige samfund. I stedet for at udgøre mediet for en udfoldelse af det autonome princip, viser dette samfund sig således at være præget af, hvad jeg har kaldt den heteronome civilisationsmodel. Og i stedet for udgøre 'historiens kulminationspunkt', kommer denne civilisationsmodel nu til at fremstå som et 'historisk gennemgangsled'. Realiseringen af det autonome princip ville derfor, ud over et opgør med den hegel'ske filosofi, kræve et historisk opgør med denne civilisationsmodel.

I den måde hvorpå Marx tænker sig et sådant opgør, gør arven fra Hegel sig imidlertid stadig gældende. Marx forpligter sig således på, hvad jeg ovenfor kaldte Hegels paradoks, på den måde, at den snævre sammentænkning mellem det autonome og det heteronome, som karakteriserede dette, bliver fastholdt. Ikke ved at de mere eller mindre smelter sammen, som hos Hegel, men ved at det autonome princip netop bliver tematiseret gennem den reifikation, og gennem de elementer af strukturel determination, vi har med at gøre. Påvisningen af, at de forskellige processer af reifikation og strukturel determination, har rødder i de særlige former, hvorunder mennesket udfolder dets subjektive praksis, er således samtidig en påvisning af, at det er mennesket selv, der skaber og former dets egen historie; omend dette sker i en forvrænget, fremmed- og tingsliggjort form. Og, det er en påvisning af, at et opgør med denne forvrængede form, 'blot' kræver, at denne subjektive praksis formes og reguleres på en anden måde. Med en lidt tilspidset formulering kan vi således sige, at den radikalitet, hvormed vi kan tænke muligheden af autonomi, vil være direkte proportional med det ekstrem af reifikation, vi kan være stillet overfor.

Hvor jeg tidligere gav en bestemmelse af det heteronome princip, der knyttede dette til de processer af reifikation, og til de sammenhænge af strukturel tvang, der kan udfolder sig i de sociale relationer, vil jeg tilsvarende, i forlængelse af ovenstående, bestemme det autonome princip i termer af en 'overvindelse' eller 'ophævelse' heraf. Det er først gennem en sådan proces, man kan tale om, at mennesket i egentlig forstand kommer til at forme sig selv. Og det er således gennem en sådan specificering af det positive frihedsbegreb, jeg vil definere det autonome princip. Og det er, således som jeg fortolker Berman, gennem dette princip, man kan forstå hans perspektiv om, at "mænd og kvinder" skal udvikle en "magt til at forandre den verden, der forandrer dem", skal "lade sig føre med malstrømmen, og (-) gøre den til deres egen."

Ligesom det var tilfældet med det negative frihedsbegreb, synes dette positive frihedsbegreb dog heller ikke at kunne stå alene. En ensidig fokusering på det negative begreb vil, som jeg påpegede tidligere, reelt komme til at abstrahere fra de sammenhænge af strukturel betinget tvang, som præger de sociale relationer. Derfor vil det ikke kunne udgøre et egentligt grundlag for det princip om autonomi, jeg her forsøger at tematisere. Med en sådan ensidig fokusering vil dette frihedsbegreb i stedet få karakter af ren ideologi. Og det er vel i høj grad her, vi finder en af de problematiske sider ved den liberalistiske ideologi.

En fuldstændig negligering af det negative frihedsbegreb vil dog også være problematisk. En

ensidig fokusering på det positive frihedsbegreb synes således på sin side at overse, at det jo netop er gennem de elementer af frihed og autonomi, gennem de rettigheder, der knytter sig til det negative frihedsbegreb, en realisering af det positive frihedsbegreb i det hele taget lader sig praktisere. Uden væsentlige elementer af personlig frihed, af civile, politiske og sociale rettigheder, vil de bestræbelser, der skal realisere det positive frihedsbegreb i realiteten være umulige. Og det er vel i høj grad denne problematik, der ligger bag de totalitære ideologier.

Det positive og det negative frihedsbegreb må derfor sammentænkes. Og som jeg her har forsøgt at argumentere, er det primært gennem det positive begreb, vi kan åbne for det autonome princip. Dette må dog indoptage det negative frihedsbegreb i sig, idet dette er med til at angive nødvendige betingelser for at det positive princip overhovedet kan komme til udfoldelse. Og det angiver således også nødvendige mål, der må tilstræbes gennem det positive princip.

En sådan sammentænkning af de to frihedsbegreber skal dog ikke forstås sådan, at vi med en sådan skulle kunne have at gøre med en art harmoni mellem de forskellige typer af interesser, der gør sig gældende i et samfund. Forskellige typer af interesser vil stå konfliktorisk over for hinanden. Og forskellige typer af frihed, og forskellige typer af rettigheder vil stå konfliktorisk over for hinanden. I mit forsøg på at tematisere et autonomt princip i forhold til det heteronome, og med diskussionen af hhv. det negative og det positive frihedsbegreb, er jeg således ganske på det rene med, at jeg bevæger mig i et ret spændingsfyldt politisk/ideologisk terrain. Dette synes dog nødvendigt, hvis et princip for autonomi overhovedet skal kunne stilles til debat.

Jeg har med ovenstående villet udvikle nogle foreløbige bestemmelser af, hvad jeg har kaldt et autonomt princip i forhold til det heteronome. I det følgende vil jeg forsøge at tematisere, hvorledes et kulturbegreb har føjet sig ind i sammenhæng af disse principper.

## DEL II - TEORETISKE BETRAGTNINGER.

### Afsnit A.

TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.
---------------------------------------

### Kapitel 3.

#### INDLEDENDE BETRAGTNINGER OM PARSONS' SYNTSE-FORSØG.

Talcott Parsons er en af de samfundsvidenskabelige teoretikere, for hvem det, jeg har kaldt 'kulturen', 'kulturelle sammenhænge', 'værdimæssige orienteringer' osv., har stået som noget af det helt centrale. Derfor tiltrækker han sig naturligt interesse i nærværende sammenhæng. Endvidere må han siges at have været en meget central skikkelse inden for sociologien. Således har hans teoretiske indflydelse gennem en periode i efterkrigstiden været særdeles kraftig og mærkbar. Hertil kommer imidlertid, indholdsmæssigt og substantielt, at han teoretisk forsøgte at sammentænke og syntetisere nogle af de dominerende strømninger, som historisk havde præget socialvidenskaben gennem dens udvikling.

Det var et sådant syntetiserende projekt, der var det egentlige ærinde med hans første større værk, **The Structure of Social Action**, fra 1937. Hvor samfundsvidenskaben hidtil, ifølge Parsons, lidt groft skitseret havde været splittet op i en positivistisk position overfor en idealistisk, forsøger han i dette værk at vise, at der fra årene omkring århundredeskiftet begyndte en så gennemgribende teoretisk udvikling, at en tilnærmelse og syntese mellem disse to traditioner var ved at aftegne sig. Parsons mente således at kunne demonstrere, at en tilnærmelse eller konvergens mellem disse traditioner faktisk var under udvikling. Og hans bestræbelse i **The Structure of Social Action** går i retning af kritisk at rekonstruere denne, for eksplicit at kunne formulere den sammentænkning, der kunne bringe socialvidenskaben afgørende skridt fremad. Det er en sådan syntese i hegeliansk forstand, der er Parsons ærinde. En syntese, der for Parsons var kendetegnet ved, at det, han kaldte et voluntaristisk handlingsbegreb, blev gjort til grundlag for den sociologiske tænkning; og som krævede, at kulturen, og de i denne indlejrede værdimæssige orienteringer, begrebsmæssigt blev placeret helt i centrum af en samfundsteori.

Man kan måske rejse tvivl om, hvorvidt dette ambitiøse projekt lykkes. I første omgang vil jeg dog lade dette spørgsmål ligge, og blot hæfte mig ved, at Parsons bestræbelser tvinger ham til meget systematisk at forholde sig til nogle af de helt centrale skikkelser inden for sociologien, hvorfor hans formuleringer om kultur, samfund osv. da også må funderes meget bredt. Dette gør **The Structure of Social Action** til et velegnet udgangspunkt for en præsentation og diskussion af Parsons.

Parsons definerer i **The Structure of Social Action** den positivistiske tradition, som værende kendetegnet ved et handlingsbegreb, hvor det handlende individ tænkes placeret i sammenhænge, struktureret efter rene kausalitetsprincipper. Og den var kendetegnet ved, at det handlende individ mentes orienteret mod disse sammenhænge med en ren 'positivistisk' rationalitet, svarende til den, der var under udvikling i de såkaldt 'positive videnskaber'. Vi har ifølge Parsons at gøre med

en rationalitet, der er præget af kendskab til omgivelsernes objektive beskaffenhed, og som lader individets handlinger følge heraf.

For Parsons ligger der en afgørende pointe i denne type tankegang, og han finder, at den leverer et relevant bidrag til sociologien. Med dens fokusering på kausale relationer får positivismen således tematiseret et afgørende aspekt ved menneskelige handlinger. Nemlig det, der vedrører karakteren af de ydre betingelser, hvorunder en handling kan finde sted. Disse betingelser vil typisk være struktureret efter kausalitetsprincipper. Ydermere får den, med den 'positivistiske rationalitet', der tilskrives det handlende individ, tematiseret et vigtigt aspekt ved den subjektive holdning, der kan præge tilgangen til disse ydre betingelser. Nemlig den målrationalle holdning, der kan muliggøre en adæquat anvendelse af de midler, der kan føre til opnåelse af givne mål.<sup>1</sup> Den positivistiske tradition har således for Parsons påpeget vigtige sammenhænge, som under alle omstændigheder må indarbejdes i samfundsvidenskaben.

Overfor denne tradition stod den idealistiske, hvor individet i stedet for at være placeret i et netværk af kausale determinationssammenhænge, blev forstået som indgående i et kulturelt, åndeligt fællesskab. En sådan tankegang mener Parsons bl.a. gjorde sig gældende inden for de strømninger, der har været inspireret af den hegel'ske filosofi. Parsons finder disse strømninger præget af den såkaldte emanationsteori, og han karakteriserer dem på følgende måde:<sup>2</sup>

"Instead of being treated by and for itself an individual human act or complex of action tended to be interpreted as a mode of expression of a 'spirit' (*Geist*) sharing this quality with multitudinous other acts of the same and other individuals."

"The result of this tendency was to arrange human activities in relation to comprehensive 'collective' or 'totality patterns'. Historical attention was focused not on individual events or acts but on the (*Geist*), which constituted their unity."<sup>3</sup>

Det handlende individ og dets handlinger bliver følgelig heller ikke primært forstået i termer af kausalitet og positivistisk rationalitet; det forstås i stedet via dets orientering mod hele det meningsunivers, som udgør dets kultur.<sup>4</sup> Hvor positivismen, med dens fokusering på kausale relationer, kunne angive vigtige aspekter ved de ydre omgivelser for en handling, ligesom den kunne påpege betydningen af en bestemt 'positivistisk rationalitet', spiller det meningsunivers, som idealismen har tematiseret, en noget anden rolle. Som Parsons ser dette, spiller det en ren normativ funktion. Det udtrykker, som det hedder: "...relations between various elements and aspects of an ideal toward which action is oriented."<sup>5</sup>

Begge de typer af sammenhænge, som påpeges inden for disse traditioner, er for Parsons af betydning for en samfundsteori. De angiver således hver især afgørende elementer i et

<sup>1</sup> Begrebet om 'målrationalitet' er blevet tematiseret hos Weber, hos hvem det stod for ...

<sup>2</sup> 'Emanation' betyder udstrømning eller udstråling, og emanationsteorien er kendetegnet ved en opfattelse af, at verden må forstås som en art udstråling fra en central kerne el.lign. Denne kerne vil typisk kunne tænkes i termer af et gudsbegreb.

<sup>3</sup> Se Parsons (1968), s. 478.

<sup>4</sup> Parsons siger om denne kulturelle sammenhæng, at den "implies a complex of elements mutually related to one another - constituting hence a 'system' - but this mode of relationship is of a radically different character from the causal - it is a 'complex of meanings'." Op. cit., s. 482.

<sup>5</sup> Parsons, op.cit., s. 483.

handlingsbegreb, som for Parsons er uomgængeligt for en sådan teori. Tilbage står imidlertid det problem, at de videnstraditioner, inden for hvilke disse sammenhænge er blevet oparbejdet, hver især er problematiske; og at de gensidigt udelukker og bekriger hinanden.

Problemet med den positivistiske tradition er således, at den, konsekvent gennemført, tenderer mod at eliminere et egentligt handlingsbegreb, idet den handlende aktør i realiteten opløses i, eller blot kommer til at fungere som gennemgangsled for de sammenhænge, der præger vedkommedes omgivelser. I denne 'radikale positivisme', som Parsons kalder den, bliver såvel de midler, en handling betjener sig af, som de mål, den forfølger, afledt af omgivelserne og disses beskaffenhed. Det vil typisk være 'arv' eller 'miljø', der bliver de centrale begreber til forklaring af sådanne sammenhænge. Hermed er imidlertid et egentligt handlingsbegreb udraderet: handling er blevet reduceret til ren adfærd. I behaviorismen, med dens stimulus/respons-modeller, har vi et velkendt eksempel på en sådan type tankegang.<sup>6</sup>

Hvis den positivistiske tradition, for dog at fastholde et handlingsbegreb, alligevel tildeler de forskellige handlingsmål en selvstændig rolle, kommer den til gengæld til at stå over for det problem, at disse mål bliver rent arbitrære, og dermed unddrager sig enhver teoretisk begribelse. Positivismen har således, ifølge Parsons, et uoverstigeligt problem med tematiseringen af de målintentioner, som under alle omstændigheder må høre en handling til.

I forhold til idealismen påpeger Parsons, at det modsatte problem gør sig gældende. Nemlig, at den tenderer mod fuldstændig at abstrahere fra de realiteter, som handlinger jo tager sigte på at forandre. Også fra denne kant har vi således at gøre med tendenser, som i deres yderste konsekvens udelukker et egentligt handlingsbegreb.

En overvindelse af dette skisma kræver således, at både det positivistiske og det idealistiske udgangspunkt bliver overvundet. Det er en sådan syntetiserende udvikling, Parsons mener, faktisk har fundet sted, og som **The Structure of Social Action** handler om at rekonstruere.<sup>7</sup> Og det helt afgørende træk ved den udvikling inden for samfundsvidenskaben, Parsons beskæftiger sig med, det, som muliggør den teoretiske syntese, er, at den har haft et såkaldt voluntaristisk handlingsbegreb som den grundlæggende reference. Parsons mener at kunne afdække et sådant begreb som den basale enhed i de sociale teorier, han forholder sig til. Og det er netop dette begreb, der er krumtappen i den teoretiske syntese, som er Parsons ærinde. Det er dette begreb, som gør det muligt, i stedet for det teoretiske skisma mellem positivisme og idealisme, at få tematiseret det reale spændingsfelt, som giver et handlingsbegreb indhold.

Dette voluntaristiske handlingsbegreb, tematiseret som 'the unit act', bliver systematiseret således, at en handling kommer til at indeholder følgende elementer:

- 1) der er involveret en agent;
- 2) handlingen har et mål: "a future state of affairs toward which the process of action is oriented";

---

<sup>6</sup> Se op.cit., s. 115 ff.

<sup>7</sup> Parsons forsøger at demonstrere dette, ved kritisk at gennemgå fire centrale skikkelser inden for socialvidenskaben; nemlig Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim og Max Weber. De overordnede betragtninger over hhv. positivisme og idealisme, jeg har refereret til, findes i kap. 2 & 3, og i Kap. 13, Parsons (1968).

3) en handling udvikler sig i en situation, som på sin side indeholder to elementer: "those over which the actor has no control, that is which he cannot alter, or prevent from being altered, in conformity with his end, and those over which he has such control. The former may be termed the 'conditions' of action, the latter the 'means'."

4) endelig indeholder handlinger en normativ orientering, som regulerer hvilke midler, der kan tages i anvendelse til opnåelse af givne mål.<sup>8</sup>

Den betydning, Parsons tildeler dette handlingsbegreb, og det, som gør, at det kan have den omtalte teoretisk syntetiserende virkning, kan tydeliggøres gennem følgende passage:

"Action must always be thought of as involving a state of tension between two different orders of elements, the normative and the conditional. As process, action is, in fact, the process of alteration of the conditional elements in the direction of conformity with norms. Elimination of the normative aspect altogether eliminates the concept of action itself and leads to the radical positivistic position. Elimination of conditions, of the tension from that side, equally eliminates action and results in idealistic emanationism.<sup>9</sup> Thus conditions may be conceived at one pole, ends and normative rules at the other, means and effort as the connecting links between them."<sup>10</sup>

Disse indledende betragtninger over Parsons forehavende kan opsummeres med nogle enkelte pointeringer. Dels, at et handlingsbegreb står som det helt centrale i Parsons diskussion af socialvidenskaben. Vi får således lige fra starten sat fokus på de processer, hvorigennem mennesket praktisk håndterer dets virkelighed. Og vi får ved dette handlingsbegreb understreget det voluntaristiske aspekt. Menneskets handlinger må altså ikke blot forstås som styret af, eller som en slags medie eller gennemgangsled for de ydre omgivelser, hvori det fungerer. Handlinger udgør selvstændige indgreb i disse. Endelig får vi understreget betydningen af det normative, værdimæssige aspekt ved menneskelige handlinger. Handlinger er rettet mod realiseringen af bestemte mål, og følger her normativt fastlagte procedurer.

Vi har således at gøre med et forsøg på at oparbejde et grundlag for sociologien, hvor handlings- og praksisperspektiver, står som det helt centrale. Vi har at gøre med et handlings- og praksisperspektiv, der netop formuleres op mod et princip om heteronomi, som i følge Parsons havde præget væsentlige dele af sociologien. Og vi har at gøre med et perspektiv, der sætter de kulturelle, værdimæssige orienteringer helt i centrum. Parsons position står således ganske centralt i forhold til hele den problemstilling, jeg har formuleret i det foregående, og det er på denne baggrund, jeg skal forsøge at diskutere den i det følgende.

---

<sup>8</sup> Se Parsons, op. cit., s. 44.

<sup>9</sup> Det er frem for alt den tidligere refererede, af Hegel inspirerede, idealisme, der sigtes til i denne forbindelse.

<sup>10</sup> Op.cit., s. 732.

## TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 4.

INSPIRATIONEN FRA DURKHEIM.

Som det er fremgået, udgør det kulturelle og det værdimæssige et væsentligt, konstituerende element i det handlingsbegreb, Parsons forsøger at udvikle. Uden denne dimension ville vi i realiteten falde tilbage i en position, der reducerede handlinger til den rene adaptive adfærd. Vi ville have at gøre med et entydigt heteronomt princip, der i realiteten ville udelukke et egentligt handlingsbegreb.

Den betydning, Parsons således tillægger denne kulturelle dimension, kommer, som det også er fremgået, til udtryk i hans positive anknytning til den idealistiske tradition. Men den kommer måske endnu tydeligere frem i hans kritiske diskussion af den positivistiske tradition. Nærmere bestemt i hans diskussion af utilitarismen, som han betragter som en særlig variant af denne.

Som Parsons definerer det utilitaristiske system, er dette kendetegnet ved de samme træk, som generelt prægede positivismen. Dvs., at aktøren tænkes placeret i sammenhænge af kausale relationer; og at aktøren tænkes orienteret ud fra den 'positivistiske rationalitet', jvnf. ovenfor. Hertil kommer imidlertid nogle træk, som specielt kendetegner utilitarismen. Som det ene, en høj grad af 'atomisme'. Dvs., at utilitarismen i det væsentlige fokuserer på de isolerede 'unit acts', og kun rent perifert tematiserer mere komplekse sammenhænge af handlingssystemer. Sammenhængende hermed er utilitarismen kendetegnet ved en udpræget tendens til 'individualisme'. Det enkelte individ, dets selvstændighed og autonomi, er således rent moralsk og politisk blevet fremhævet som noget centralt. Men individet bliver også, i utilitarismen, søgt gjort til udgangspunkt og fundament for en videnskabelige forståelse af det sociale liv. Der opereres således med forestillingen om selvstændige individer, der i forhold til deres omgivelser forsøger at realisere de mål, de har sat sig. Utilitarismen formulerer sig således ind i sammenhæng af den voluntaristiske handlingsteori, Parsons forsøger at bringe på begreb.

I tilknytning til dette utilitaristiske system, forsøger Parsons at påvise betydningen af kulturelle og værdimæssige orienteringer, af de 'komplekser af mening' osv., som idealismen har fokuseret på, negativt. Parsons forsøger at påvise dette, ved at afdække helt afgørende aporier i den utilitaristiske tradition. Een af disse aporier, tematiseret som 'utilitarismens dilemma', er kort antydnet i det foregående. De mål, der virker styrende for menneskelige handlinger, vil således, i den utilitaristiske tankegang, have en tendens til enten fuldstændig at skulle afledes af omgivelserne, med en eliminering af handlingsbegrebet til følge. Eller de får en ren arbitrær status.<sup>1</sup>

En anden af utilitarismens aporier drejer sig om, hvad Parsons kalder 'den sociale ordens problem'. Parsons mener således, at utilitarismen uhjælpelig kommer til kort, hvis den med en fastholdelse af det voluntaristiske handlingsbegreb skal tematisere eller bringe selve den sociale

---

<sup>1</sup> Se Parsons (1968), s. 64 ff.



orden på begreb. Dette sidste problem vil jeg uddybe i det følgende.

I sin diskussion af denne sag, som den stiller sig inden for utilitarismen, tager Parsons sit udgangspunkt hos Hobbes, idet han finder, at denne har formuleret sig meget skarpt og præcist vedrørende dette problem om 'den sociale orden'.

Thomas Hobbes (1588-1679), der har formuleret sig med baggrund i den historiske periode, hvor kapitalismen, og den for denne karakteristiske individualisme, er ved historisk at sætte sig igennem, og under indtryk af et England præget af borgerkrig og revolution, har da også formuleret sig om disse spørgsmål på en måde, der virkelig sætter sagen på spidsen. Hobbes har således behandlet denne sag ud fra et spørgsmål om, hvorledes der kan sikres en integration eller skabes en social orden, når udgangspunktet er selvstændige, isolerede individer, der hver især blot fungerer med henblik på en optimal tilfredsstillelse af deres egne behov. I Parsons' systematisering har vi således hos Hobbes at gøre med en problematik vedrørende social orden, der har udgangspunkt i isolerede, ego-orienterede individer, hvis handlinger er styret af bestræbelser på nyttemaksimering; og vi har at gøre med en form for rationalitet, der udelukkende handler om optimering af midler til realisering af givne mål.

En sådan tænkt tilstand, af Hobbes kaldet 'naturlilstanden', ville, argumenterer han, være grundlæggende uholdbar. I en sådan naturlilstand, hvor enhver forsøger at fremme egne interesser, vil de forskellige interesser nødvendigvis støde sammen, idet der ikke er ubegrænsede muligheder for en realisering af de givne behov. En sådan strid, hvor det udelukkende drejer sig om at optimere midlerne til sikring af egne mål, vil da føre med sig, at enhver forsøger at bruge alle andre som midler til opnåelse af egne mål. Enhver vil forsøge at opnå magt over andre, og vi vil som resultat have en 'alles krig mod alle', hvori ingen vil kunne føle sig sikre.

På trods af at udgangspunktet i en sådan tænkt 'naturlilstand' for hvert enkelt individ var intentionen om den optimale sikring af egne behov, bliver resultatet, når den sociale interaktion kommer i betragtning, det stik modsatte. Nemlig en tilstand, hvor alles eksistens gensidigt undergraves. Denne situation kan imidlertid afværges, argumenterer Hobbes, ved at mennesket bevæger sig ud af 'naturlilstanden'. Dette kan ske ved, at individerne gennem indgåelsen af en social kontrakt afstår fra selv at bruge magt, og i stedet uddelegerer retten til magtudøvelse til en ydre instans; dvs. til staten. Ved således at uddelegere suveræn magt til staten, vil 'alles krig mod alle' kunne undgås, og der vil kunne indstiftes en social orden.

Denne sociale orden er således baseret på den trussel om gensidig ødelæggelse, som i første omgang fører til en uddelegering af suveræn magt til staten. Og den er baseret på de trusler om magtmæssige sanktioner fra statens side, som efterfølgende motiverer de i øvrigt ego-orienterede individer til at handle på en sådan måde, at de relevante elementer af gensidig accept og anerkendelse individerne imellem bliver tilvejebragt. Denne, for den sociale orden nødvendige, gensidige anerkendelse, udspringer imidlertid ikke af nogen form for solidaritet eller lignende. Den forbliver for Hobbes funderet i ego-orienterede interesser, holdt i tømme af statens magtmæssige sanktioner.

Parsons forsøger grundlæggende at problematisere denne opfattelse hos Hobbes. Og han påpeger i denne sammenhæng en afgørende logisk brist i Hobbes' ræsonnement. Parsons gør således gældende, at den for Hobbes afgørende sociale kontrakt, overhovedet ikke vil kunne indstiftes

på grundlag af den snævre orientering hos det handlende individ, der i øvrigt tages udgangspunkt i. Indstiftelsen af en social kontrakt vil kræve, fremfører Parsons, at den rent målrationalle fornuft, der tages udgangspunkt i, sammenholdt med den 'atomisme' og 'individualisme', som i øvrigt kendetegner utilitarismen, bliver overskredet.<sup>2</sup> Som Parsons formulerer det, så må selve den herskende rationalitet udvides, så den også kan indbefatte et perspektiv, "where the actors come to realize the situation as a whole instead of pursuing their own ends in terms of their immediate situation (...)."<sup>3</sup>

Den afgørende pointe i Parsons ræsonnement er, at den løsning på problemet omkring den sociale orden, som Hobbes har formuleret, i virkeligheden forudsætter, at det utilitaristiske skema allerede er blevet overskredet. Og på denne måde viser dette skema sig således grundlæggende utilstrækkeligt. Parsons formulerer sig derfor ganske markant i denne sag:

"A purely utilitarian society is chaotic and unstable, because in the absence of limitations on the use of means, particularly force and fraud, it must, in the nature of the case, resolve itself into an unlimited struggle for power (...)."<sup>4</sup>

Denne tidlige og ret ekstreme variant af utilitarismen, hvor den sociale orden kun tænkes tilvejebragt som en funktion af magt og anvendelsen af negative sanktioner, har dog ikke fået lov at stå uimodsagt. Således forsøgte allerede John Locke (1632-1704) at bløde positionen op, idet han anså en form for social solidaritet som en del af grundlaget for den sociale orden. Locke opererer således med en naturtilstand, hvor, som det hedder, "wee are naturally induced to seek Communion and Fellowship with others." Baggrunden herfor er, at det enkelte individ i sig selv er utilstrækkeligt, hvad angår tilvejebringelsen af tilstrækkelige livsfornødenheder. Individet er derfor nødvendigvis henvist til andre. Locke gør således gældende, at "wee are not by our selves sufficient to furnish our selves with competent store of things, needful for such a Life, as our Nature doth desire, a Life, fit for the Dignity of Man."<sup>5</sup>

Hvor Hobbes altså kan siges meget kraftigt at have fokuseret på de negative, socialt og kulturelt opløsende virkninger af den differentieringsproces, der er forbundet med, at individerne med opkomsten af det borgerlige samfund begynder at fungere autonomt og selvstændigt i forhold til hinanden, forsøger Locke at fremhæve de sider ved denne differentiering, som kan begrunde en social solidaritet. Nemlig at det enkelte individ i sig selv er utilstrækkeligt, og derfor henvist til andre. Og hertil kommer, som noget væsentligt, den fornuft, der tilsiger mennesket at handle i overensstemmelse hermed.<sup>6</sup> Ifølge Lockes ræsonnement bliver opgaven for den statslige magt da heller ikke, som det var tilfældet hos Hobbes, at virke konstituerende for den sociale orden. I følge Locke skal staten skal udelukkende sikre denne ordens overholdelse. Det egentlige grundlag for denne orden ligger i arbejdsdelingen, og i den fornuftsmæssige refleksion over denne.<sup>7</sup>

I sine kommentarer til Locke fremhæver Parsons, at han i empirisk forstand har langt mere ret end Hobbes. Forstået således, at der faktisk indgår elementer af social solidaritet i de sammenhænge

<sup>2</sup> Se hertil note 1.

<sup>3</sup> Se Parsons (1986), s. 93.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Se Locke (1988), Second Treatise, § 15.

<sup>6</sup> Op.Cit., § 6.

<sup>7</sup> Som vi skal se, kan man genfinde meget af denne tankefigur hos Durkheim, hvem Parsons i høj grad har hentet inspiration fra.

af social orden, vi kender til. Denne indsigt hos Locke bliver dog vundet på bekostning af uklarheder i selve det teoretiske grundlag, idet nogle af de afgørende elementer i den utilitaristiske model begynder at skride, uden at der dog klart gøres op med denne. Hvad angår Parsons hovedærinde i denne sammenhæng, nemlig at påvise utilitarismens grundlæggende aporier, er Hobbes således en langt mere relevant figur end Locke. Det er gennem Hobbes, den grundlæggende umulighed i utilitarismen bedst kan demonstreres.

Men hvordan nu end det forholder sig hermed, så kommer Locke med sine betragtninger til at åbne for en afgørende ny fase i udviklingen af den utilitaristiske tankegang. Hvor denne i sin tidlige fase tematiserede den sociale orden i termer af magt og politik, begynder denne orden hos Locke at blive tematiseret i termer af en arbejdsdeling. Og i forlængelse heraf kommer spørgsmål om arbejde, ejendom og markeds-mæssige bytterelationer til at indtage en nøglestilling hos Locke. Den sociale orden begynder med andre ord at blive tematiseret i økonomiske termer. Som Parsons formulerer det, synes det afgørende sociale bindemiddel nu at blive økonomiske fordele, " ... involving rational persuasion of advantage to be gained by entering into relations of exchange."<sup>8</sup>

John Locke var afgørende med til at åbne for denne fase i utilitarismen. Og efterhånden som denne vandt fodfæste med udviklingen af den politiske økonomi, kom spørgsmålet om den sociale orden til at tage sig radikalt anderledes ud, end det var tilfældet hos Hobbes. Dette kan måske tydeligst illustreres gennem Adam Smith (1723-1790). Denne havde, når han diskuterede den politiske økonomis system, ligesom det var tilfældet hos Hobbes, de isolerede ego-orienterede individer som sit fundamentale udgangspunkt. Men modsat Hobbes mente han ikke, at et sådant udgangspunkt ville føre til en alles krig imod alle. Adam Smith argumenterede tværtimod for, at individernes forfølgelse af deres egen-interesse automatisk ville føre til en fællesskabets harmoni. Blot ville dette kræve, at de forskellige interesser kunne formidles og forbinde sig med hinanden gennem et marked. For Adam Smith blev derfor markedet og ikke staten den institution, der skulle sikre en sammenføjning af de mange enkeltinteresser.

Dels var det, når det drejede sig om de markeds-mæssige sammenhænge, i det hele taget de ego-orienterede interesser, som var gældende. Som Smith formulerer sig et sted: "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest."<sup>9</sup> Men, disse markeds-mekanismer var netop af en sådan beskaffenhed, mente han, at de forskellige individer, blot ved at forfølge deres egne interesser, og uden overhovedet at intendere nogen form for fælles interesse, alligevel ville virkeliggøre en sådan. Som han formulerer sig hertil, så er den enkelte "in this, (...), led by an invisibel hand to promote an end which has no part in his intention. (...). By pursuing his own interest he frequently promotes that of society more effectually than when he really intends to promote it."<sup>10</sup>

Rent historisk må en væsentlig del af baggrunden for denne tankegang søges i det forhold, at de integrative mekanismer, der vitterlig har knyttet sig til markedet, var begyndt at markere sig. Og det var disse mekanismer, den politiske økonomi teoretisk forsøgte at sætte på begreb.

Ad denne vej, med denne økonomiske udgave af utilitarismen, kunne problemet om den sociale

---

<sup>8</sup> Se Parsons (1968), s. 101.

<sup>9</sup> Smith (1993), bog I, kap. 2, s. 22.

<sup>10</sup> Op.cit., bog IV, kap. 2, s. 292.

orden da også synes at være løst. Men, ifølge Parsons, har vi imidlertid at gøre med en tankegang, der blot forudsætter dette ordensproblem løst. Heller ikke denne variant af utilitarismen er i stand til selvstændigt at præsentere nogen løsning på problemet.<sup>11</sup>

I sin argumentation trækker Parsons her i det væsentlige på Durkheim, og på Durkheims polemik mod Spencer og dennes kontraktteori. Denne kontraktteori er et forsøg på, fra Spencers side, at forstå og forklare de samfundsmæssige relationer i termer af sociale kontrakter, indgået af selvstændige, ego-orienterede individer, som disse figurerer i den utilitaristiske model. Og Durkheims kritik sætter netop ind overfor dette utilitaristiske grundlag.

Durkheims projekt er lige fra starten rettet mod nogle af de helt centrale figurer i den utilitaristiske tankegang, og især mod den tænkning af sammenhængen mellem 'det individuelle' og 'det sociale', som vi her har med at gøre. Dette ytrer sig meget markant i Durkheims arbejde om den sociologiske metode, hvor han helt eksplicite tildeler 'det sociale' et primat i forhold til 'det individuelle'; - modsat hvad der er tilfældet i utilitarismen og i Spencers kontraktteori. Hos Durkheim tilskrives 'det sociale' således en selvstændig eksistens i forhold til 'det individuelle'; det kan ikke blot forstås som summen af, eller som en sammenslutning af individer, men udgør en selvstændig og egenartet sammenhæng. Denne sammenhæng, altså 'det sociale', er yderligere kendetegnet ved, at den udøver en 'contrainte', eller en form for pres eller tvang i forhold til individet. De sociale sammenhænge pålægger eller påfører således individet bestemte måder at handle og orientere sig på. Ad denne vej kan Durkheim gøre gældende, at 'det sociale' ikke kan forklares gennem 'det individuelle'. Det er omvendt 'det sociale', der forklarer 'det individuelle'. Det er ikke individernes orienteringer og handlinger, der forklarer de samfundsmæssige sammenhænge samt karakteren af disse. Det er i stedet disse sammenhænge, der forklarer hvorfor individerne orienterer sig og handler, som de gør.<sup>12</sup>

Denne tankegang, der i **Den sociologiske metode** nærmest udmøntes i form af metodologiske grundposulater, havde Durkheim i **The Division of Labour** bl.a. forsøgt at demonstrere gennem en kritik af Spencer. Dennes kontraktteori kan måske forklare, hvorfor forskellige individer, begrundet i deres egen-interesse, indgår diverse kontraktlige forbindelser. Og ad denne vej kan det netværk af kontraktlige relationer, som vitterlig har fået en helt central placering i den moderne kapitalisme, da synes forklaret. Den afgørende brist i dette ræsonnement, som Durkheim hæfter sig ved, er imidlertid, at den ikke formår at begrunde selve den institutionelle sammenhæng, den kontraktlige relation udgør. Hvis den kan forklare, hvorfor individer indgår kontraktlige forbindelser, kan den til gengæld ikke forklare selve denne forbindelse.

Vi har altså at gøre med nøjagtig den samme problematik, som Parsons tematiserede hos Hobbes. Og konklusionen går i samme retning; nemlig at den utilitaristiske model nødvendigvis må overskrides, hvis de forhold, som faktisk er på spil i de kontraktlige relationer, skal kunne forklares.

---

<sup>11</sup> Det skal retfærdigvis vedrørende Adam Smith understreges, at han, samtidig med at han meget entydigt understreger markedets positive integrative funktioner, hvad angår forholdet mellem individer, der besidder ejendom og kapital, også peger på den konflikt, der vil gøre sig gældende mellem rige og fattige. Og for at holde denne i ave, må en statslig magt gøre sig gældende. "Wherever there is great property, there is great inequality. For one rich man, there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. (...) The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government." Op.cit., bog V, kap. 1, s. 408.

<sup>12</sup> Se Durkheim (1972), kap. 1, samt forord til første og anden udgave.

Den snævre målrationelle, ego-orienterede horisont er ikke tilstrækkelig til at sikre disse relationer, som i stedet nødvendigvis må være funderet i nogle fælles orienteringer individerne imellem, der sikrer opslutning om selve den kontraktlige institution. Der må med andre ord herske en form for konsensus om de fælles mål og midler, som er på spil i de kontraktlige relationer. Vi får således klart understreget, "the importance of a system of regulatory, normative rules", som Parsons formulerer det i sin opsummering over Durkheims ræsonnementer.<sup>13</sup>

Hvor utilitarismen, med dens relativt snævre fokuseringer, således ikke, ifølge Durkheims og Parsons ræsonnementer, kan forklare de sociale sammenhænge, ligesom sammenhængen mellem det individuelle og det samfundsmæssige niveau bliver forvansket, forsøger Durkheim sig med en fremgangsmåde, der, jvnf. ovenstående, tager det samfundsmæssige niveau som det egentlige udgangspunkt.

Det er Durkheims begreb om den 'organiske solidaritet', der er det centrale i denne sammenhæng. Dette bliver modstillet et begreb om 'mekanisk solidaritet', som er en solidaritetsform, Durkheim tilskriver mere primitive samfund, hvor en høj grad af enslighed i de sociale aktiviteter har været gældende, og hvor en høj grad af fælles bevidsthed, 'conscience collective', har virket regulerende på de sociale aktiviteter.<sup>14</sup>

I forhold til denne 'mekaniske solidaritet' bliver den 'organiske solidaritet' tilskrevet samfund, der er præget af en stor grad af arbejdsdeling og differentiering i de sociale aktiviteter. Hvor den for Durkheim afgørende solidaritet i de mere primitive samfund blev tilvejebragt via ensligheden i sociale aktiviteter, og via den meget omfattende og intensive regulering af disse aktiviteter gennem 'conscience collective', stiller sagen sig anderledes med den 'organiske solidaritet'. Her er det den forskellighed i de sociale aktiviteter, som den samfundsmæssige differentiering afstedkommer, samt den heraf følgende gensidige afhængighed individerne imellem, der danner grundlaget for den nødvendige solidaritet.

For Durkheim er det først med dette begreb om en social arbejdsdeling, hele den problematik, der knytter sig til utilitarismen, kan finde sin løsning. Hos Durkheim har vi således som udgangspunkt forladt den snævre, ego-orienterede individualisme. Og problemet stiller sig herefter ikke længere som et spørgsmål om, hvorledes en social ordenssammenhæng kan udvikle sig på dette grundlag. Hos Durkheim er den sociale sammenhæng i stedet selve udgangspunktet. Og det er gennem udviklingen i denne, Durkheim vil forklare karakteren af den sociale orden (eller mangel på samme), som præger et samfund. Og det er gennem denne udvikling, Durkheim vil forklare de individ-typer, som hører de pågældende samfund til. Således er det ifølge dette ræsonnement, først gennem udviklingen af en gennemgribende arbejdsdeling i samfundet, gennem den differentiering og med den forskellighed i de sociale aktiviteter, der følger heraf, dét særegne og selvstændige individ, utilitarismen tager sit udgangspunkt i, i det hele taget er kommet til verden. Det er således med dette begreb om den sociale arbejdsdeling, Durkheim vil forklare opkomsten af den type af individualitet, der i den utilitaristiske tankegang blot optræder som et givet

---

<sup>13</sup> Se Parsons (1968), s. 314. Durkheims diskussion til denne problematik findes i **The Division of Labour**, kap. VII, og Parsons' behandling af samme, i op.cit., kap. VIII.

<sup>14</sup> Man skal være opmærksom på, at der knytter sig en dobbelt betydning til det franske 'conscience', 'bevidsthed' og 'samvittighed', som ikke umiddelbart lader sig oversætte til dansk.

faktum.<sup>15</sup>

Hermed stiller problematikken sig i et ganske andet lys. Spørgsmålet om den sociale orden, om sammenhængen mellem 'det individuelle' og 'det sociale', behøver nu ikke længere lide under aporierne i den utilitaristiske model. Den samfundsmæssige sammenhæng er nu givet som vores udgangspunkt, og spørgsmålet om den sociale orden stiller sig følgelig primært som et spørgsmål om denne sammenhængs særlige beskaffenhed; og først efterfølgende kan spørgsmål om individet, individ-typer osv. tematiseres.

Denne type betragtninger hos Durkheim må ikke tolkes i retning af, at han blot betragtede den sociale orden, karakteriseret ved mekanisk eller organisk solidaritet, som givet. Tværtimod betragtede han sin samtid, som værende præget af mangelen på en sådan. Lidt groft skitseret kan man sige, at Durkheim så det moderne samfund, som var under udvikling, karakteriseret ved, at det befandt sig i en slags interregnum, eller overgangsstadie. Gennem opgøret med den tidligere dominerende sociale orden, var de særlige former for social regulering, som ellers havde præget samfundets økonomiske aktiviteter, blevet nedbrudt; reguleringsformer, der havde været knyttet til landsbyfællesskaber, til laugsvæsen osv., og, under merkantilismen, til statslige indgreb. I stedet for sådanne konstellationer af regulering, var markedsmekanismen og dennes rent kontraktlige relationer blevet sat igennem som dominerende institutionelle sammenhænge. Det var denne udvikling, der, med liberalismens principper om 'laissez-faire', blev bragt på politisk formel, og inden for utilitarismen søgt på teoretisk formel.

Durkheim fandt denne sammenhæng grundlæggende uholdbar, og han mente, at den moderne civilisation, der var ved at sætte sig igennem, ville kræve, at der blev udviklet sociale reguleringsformer, som funktionelt kunne ækvivalere dem, man kendte fra tidligere samfund. Blot skulle disse naturligvis være tilpasset den højt differentierede arbejdsdeling, som hørte det moderne samfund til. Sådanne typer af regulering skulle dels kunne tage hånd om de økonomiske kriser, der var begyndt at markere sig som et stadigt tilbagevendende problem. Men udover sådanne rent økonomiske funktioner, pegede Durkheim på afgørende moralske funktioner. Nogle af de afgørende problemer i denne sammenhæng, var dels den meget svage normative regulering af det sociale liv, som Durkheim mente at kunne iagttage, dels et tilsvarende svagt socialt sammenhold individerne imellem. Hos Durkheim tematiseret i termer af hhv. 'anomi' og 'egoisme'.<sup>16</sup>

Durkheim mente, at udviklingen af såkaldte 'occupational groups', en slags korporationer, ville kunne blive afgørende i løsningen af disse problemer. Disse skulle dels varetage økonomiske funktioner, inden for nogle overordnede rammer, fastlagt af staten. Dels skulle de bidrage til at tilvejebringe den sociale sammenhængskraft, og den normative regulering, som var betingelser for, at en egentlig 'organisk solidaritet' kunne realiseres.

---

<sup>15</sup> Som det vil ses, placerer Durkheim sig ganske tæt op ad Locke, hvad angår det solidaritetsbegreb, der her er på tale. Til gengæld adskiller Durkheim sig radikalt fra Locke, hvad angår forståelsen af den type individualitet, vi har med at gøre. Hvor denne individualitet, hos Locke, tænkes ind i sammenhæng af en naturtilstand, bliver den hos Durkheim tænkt i historiske, sociologiske termer.

<sup>16</sup> Der kan her henvises til Durkheim (1970), hvori netop, hvad Durkheim betegnede som det anomiske selvmord og det egoistiske selvmord, blev tematiseret som, for det fremvoksende moderne samfund, typiske sociale sygdomstegn.

Durkheims overvejelser over disse 'occupational groups', vil blive kommenteret i et senere kapitel, og de skal ikke uddybes her. I stedet skal et helt andet aspekt ved problematikken omkring den sociale orden trækkes frem. Dette ordensproblem blev således ikke kun diskuteret i termer af den organiske solidaritet, som følger af den differentierede arbejdsdeling, med dennes relationer af gensidig afhængighed. Hertil kom en 'conscience collective', som modsvarede og understøttede denne arbejdsdeling.

De samfund, der har været kendetegnet ved den mekaniske solidaritet, har været præget af en 'conscience collective', som meget omfattende og intensivt regulerede det enkelte individs livsførelse, og således fuldstændig lagde individet under det sociale. Som Durkheim formulerer dette:

"Originally society is everything, the individual nothing. Consequently, the strongest social feelings are those connecting the individual with the collectivity; society is its own aim. Man is considered only an instrument in its hands; ()."

Alt dette ændrer sig midlertid med udviklingen af den samfundsmæssige arbejdsdeling. Som det hedder i forlængelse af ovenstående:

"As societies become greater in volume and density, they increase in complexity, work is divided, individual differences multiply, and the moment approaches when the only remaining bond among the members of a single human group will be that they are all men."<sup>17</sup>

Denne udvikling modsvares af en udvikling i 'conscience collective', hvor individet og den menneskelige personlighed efterhånden kommer til at repræsentere de grundlæggende værdier i det sociale liv. Durkheim taler om en individ- eller personlighedskult, som ligefrem antager karakter af religion; den individuelle personlighed bliver til noget helligt og ukrænkeligt.<sup>18</sup>

Kulten omkring den individuelle personlighed bringer os dog ikke tilbage til utilitarismens individualisme, da vi her ikke blot har at gøre med, at hvert enkelt individ sætter sig selv i centrum. Vi har at gøre med en generel, kulturel orientering, som vedrører noget alment. Durkheim formulerer da også eksplicite perspektivet omkring denne kult i opposition til den ellers rådende 'egoistiske individualisme'. Kulten omkring den individuelle personlighed fokuserer således ikke på:

"... the sensual, experiential individual that each one of us represents, but man in general, ideal humanity as conceived by each people at each moment of its history."

"So we have, not to concentrate each separate person upon himself and his own interests, but to subordinate himself to the general interests of humankind."<sup>19</sup>

Hvis vi skal prøve at opsumere Durkheims kritiske betragtninger over utilitarismen, kan man af ovenstående se, hvorledes Durkheims kritik af denne til dels er funderet i evolutionsteoretiske overvejelser. Utilitarismen tematiseres således, som repræsenterende et problematisk overgangsstadie i den sociale evolution. Et stadie, hvor tidligere fungerende reguleringsformer er brudt ned, uden at nye endnu er blevet udviklet.

---

<sup>17</sup> Se Durkheim (1970), s. 336.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., s. 337.

Endvidere bliver det klart, at Durkheims kritiske bestræbelser har et dobbelt sigte. Han opnår således dels at pege på behovet for et grundlæggende anderledes videnskabeligt paradigme; og han får oparbejdet en afgørende praktisk, samfundspolitisk pointe. Teoretisk får han dokumenteret, at utilitarismens individualistiske udgangspunkt er utilstrækkeligt og leder til afgørende aporier, der kun kan overvindes, hvis samfundsvidenskaben tager sit udgangspunkt i det sociale. Den individualisme Durkheim selv forfægter er da også rent teoretisk begrundet i det sociale. Dvs., den forstås som et resultat af udviklingen i den samfundsmæssige arbejdsdeling. Den særlige form for individualitet, der her er på tale, kan altså ikke ses som en art fundament for det sociale; den er i stedet afledt heraf.

Praktisk, politisk får han påpeget nødvendigheden af, at den type af individualisme, som moralsk og politisk sættes i højsædet inden for utilitarismen, overskrides, da den ikke i tilstrækkelig grad kan sikre den for samfundet nødvendige solidaritet. Kun hvis individet allerede i udgangspunktet definerer dets egne interesser ind i en sammenhæng af den sociale orden, hvori det fungerer, vil en sådan orden kunne udvikle sig. Vi har altså at gøre med en individualisme, hvorigennem individerne orienterer sig alment, og ikke kun mod egen individualitet. En orientering, der, som anført, rent interessemæssigt er funderet i den til arbejdsdelingen knyttede organiske solidaritet, med hertil hørende 'occupational groups'; og kulturelt og værdimæssigt i 'individ-kulten', med dennes karakter af almen orienteringshorisont.<sup>20</sup>

Med ovenstående betragtninger får vi i en vis forstand illustreret de to måder, hvorpå Durkheim tematiserer den tidligere omtalte 'contrainte', eller det pres eller den tvang, det sociale må udøve i forhold til individet. Dels får vi tematiseret de elementer af pres eller tvang, der har rødder i de naturlige eller materielle sider af det sociale liv; dels får vi tematiseret de elementer, der har rødder i de moralske eller åndelige aspekter.

I nogle passager fra Durkheims forord til anden udgave af **Den sociologiske metode**, skelner han netop de to former for 'contrainte', vi her har med at gøre; hhv. den fysiske og den moralske. Hvor den fysiske beror på det "pres, som et eller flere legemer kan øve mod andre legemer eller endog mod viljer", beror den moralske på "den prestige, som visse forestillinger er ladet med."<sup>21</sup>

Omend begge disse betydninger af pres eller tvang gør sig gældende for Durkheim, begynder han, med udviklingen i sit forfatterskab, stadig mere entydigt at hælde mod det sidste. Og det er da også en markering heraf, den refererede passage tager sigte på. Durkheim understreger således, som det specielle ved den samfundsmæssige tvang, at den beror på 'visse forestillingers prestige'.

Til disse nuanceringer vedrørende begribelsen af det sociale, og dets karakter af 'contrainte', skal føjes endnu et aspekt omkring denne sag, som Durkheim kommer til at tillægge stadig større vægt. Dels har vi, som anført ovenfor, at gøre med en distinktion ved begrebet om 'constraint', som fremhæver et fysisk aspekt, såvel som et moralsk. Hertil kommer da en distinktion omkring 'det moralske', som afgørende modificerer den entydige fokusering på elementet af 'constraint',

---

<sup>20</sup> Her bør måske tilføjes, at allerede John Stuart Mill, med udgangspunkt i utilitarismen, forsøgte at pege i samme retning. Han insisterede således på at udvide det begreb om nyttemaksimering, der hidtil havde stået centralt, hvad angik forståelsen af individets måde at orientere sig på. Mill ville tilføje dette begreb en moralsk dimension. Se eksempelvis Mills essay over Bentham (1969), s. 58 ff.

<sup>21</sup> Se Durkheim (1972), s. 16.



der jo ellers har kendetegnet Durkheims syn på disse sager. Det moralske har nemlig, siger han nu, to sider knyttet til sig. Dels den vi kender; nemlig elementet af 'constraint'. Men, hertil kommer nu, som det nye, et element af positiv tiltrækning. Som Durkheim formulerer denne dobbelthed omkring det moralske:

"The fact is that society is at the same time a legislator to whom we owe respect and also the creator and guardian of all those goods of civilization to which we are bound with all the strenght of our souls. Society is a benefactor as well as a master."<sup>22</sup>

De sociale sammenhænge, med deres regler, normer og værdier, er altså ikke blot noget, vi bliver påtvunget. Sammenhænge vi skal tage på os. Det er også sammenhænge vi vil.

En helt afgørende sammenhæng omkring denne sag, som med disse overvejelser hos Durkheim kommer til at træde tydeligt frem, er således, at de forskellige forestillinger, der er knyttet til værdier, normer osv., ikke kun optræder som ydre instanser i forhold til individet. Således optræder de også; nemlig i form af komplekser af regel- og normsæt, hvortil der er knyttet forskellige typer af sanktioner. Hertil kommer imidlertid, at individet gennem en internaliseringsproces tager væsentlige elementer af disse værdier til sig, og gør dem til dets egne.

Betydningen af disse sammenhænge er helt afgørende for Parsons. Således er det først hermed, opgøret med den utilitaristiske model bliver ført helt igennem. Det bliver nu helt klart, at ikke blot tænkningen af den sociale orden, kræver en tematisering af kulturelle værdier, som ligger uden for utilitarismens horisont; også forståelsen af de individer, som skal indgå i de sociale sammenhænge, kræver et kulturelt, værdimæssigt aspekt. Dette aspekt udgør således et væsentligt element i den individuelle personlighed; dennes dannelsesproces og konstitution er således kulturelt, og værdimæssigt formidlet. Dette element udgør, som det formuleres hos Durkheim, en "ufravigelig betingelse for udviklingen af refleksiv, individuel vilje."<sup>23</sup> En sammenhæng, der pointeres kraftigt hos Parsons:

"Without a well-defined system of values shared to some degree with other members of the community the concrete individual is not thinkable."<sup>24</sup>

Desuden er det dette aspekt ved Durkheims sociologi, der afgørende peger i retning af den voluntaristiske handlingsteori, der jo for Parsons er helt grundlæggende. Det er først hermed Durkheims tematiseringer af den sociale ordens problem, giver åbninger til dét creative, viljesmæssige aspekt, der må være krumtappen i en således funderet teori. Det centrale begreb om 'contrainte sociale' har nu fået den dobbelte betydning, som muliggør dette. Som denne dobbelthed formuleres hos Parsons: "the moral obligation to obey a rule - the voluntary adherence to it as a duty."<sup>25</sup>

For Parsons er den måde, hvorpå Durkheim tematiserer disse sammenhænge, imidlertid ikke uden problemer. Og vi er nu nået frem til et afgørende punkt, hvor Parsons begynder at markere en kritisk distance til Durkheim.

<sup>22</sup> Se Durkheim (1974a), s. 84. Endvidere kan i denne sammenhæng henvises til Durkheim (1973).

<sup>23</sup> Se Durkheim (1973b), s. 48-49.

<sup>24</sup> Se Durkheim (1973b), s. 399.

<sup>25</sup> Se Parsons (1968), s. 383.

For at forstå denne distance fra Parsons side, må man holde sig perspektiverne i hans eget projekt for øje; samt den sammenhæng, hvori Durkheim diskuteres. Parsons projekt tog, jvnf. tidligere, sigte på at udvikle en voluntaristisk handlingsteori, som kunne forbinde og syntetisere nogle af de udviklingstendenser, der havde præget hhv. positivistisk og idealistisk samfundsteori. I denne sammenhæng figurerer Durkheim som repræsentant for den positivistiske tradition. Og med hans kritik af utilitarismen, præsenteres vi for en splid inden for denne tradition. Problemet bliver da, hvis vi følger Parsons ræsonnementer, at Durkheims positivistiske selvforståelse kommer til at virke hæmmende for en fuld udfoldelse af de elementer til den voluntaristiske handlingsteori, som vitterlig findes i hans værk.

Problematikken kan illustreres med udgangspunkt i det foregående. Vi blev her præsenteret for en kort opsummering over den forklaring på udviklingen i den sociale arbejdsdeling, som Durkheim lagde frem i **The Division of Labor**. Her fremstilles udviklingen i arbejdsdelingen netop som et resultat af en forøgelse i samfundets volumen, og i dets sociale tæthed eller densitet. Udviklingen i arbejdsdelingen forstås her som den nødvendige tilpasning til de problemer, den forøgede volumen og densitet afstedkommer. Den sociale orden, der hører en sådan arbejdsdeling til, må følgelig også tematiseres i termer af ren tilpasning til ydre omgivelser.

Denne måde, at tænke den sociale orden på, er imidlertid klart utilfredsstillende for Parsons, idet den ganske åbenbart lider af den for den positivistiske tradition karakteristiske tendens til, helt at udradere den handlende aktør. I stedet for egentlige handlinger, rettet mod selvstændigt definerede mål, er der her kun tale om adfærd, dikteret af omgivelserne.

Hvis handlingsbegrebet skal holdes intakt, må vi derfor fokusere på de andre måder at tænke den sociale orden på, som også findes hos Durkheim. Også her kan vi støtte os til de citerede passager, idet de desuden peger på den afgørende betydning af fælles, overordnede værdier, og heraf følgende normer. Og det er jo da også dette aspekt ved Durkheim, Parsons i øvrigt hæfter sig ved, jvnf. det tidligere. Imidlertid viser det sig, at det problem, der meget markant gør sig gældende i forståelsen af arbejdsdelingen, følger med.

Den kraftige insisteren på den selvstændige betydning af overordnede mål og værdier, er for Parsons en betingelse for, at vi overhovedet kan tale om et handlingsbegreb. Og den sociale og kulturelle sammenfatning af disse værdier i en 'conscience collective' er en betingelse for, at vi kan tale om individuelle personligheder, der handler inden for rammerne af en social orden. Vi kan således med Durkheim synes at få oparbejdet den sammentænkning af det voluntaristiske handlingsbegreb med et begreb for den sociale orden, som er nødvendig, ifølge Parsons projekt.

Ifølge Parsons lykkes dette dog ikke for Durkheim, primært fordi denne ikke i tilstrækkelig grad skelner mellem det sociale og det kulturelle. Det kulturelle, dvs. 'conscience collective', kan undertiden optræde som et rent epifænomen i forhold til det sociale. Som eksempelvis i den citerede passage ovenfor, hvor udviklingen af personlighedskulten blot tematiseres som en følge af, og som et udtryk for udviklingen i den sociale arbejdsdeling. Eller det kan sættes lig selve det sociale. Som når det f.eks. hedder, at "... the social environment is one of common ideas, beliefs, customs and tendencies."<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Se Durkheim (1970), s. 302.

I det første tilfælde, hvor kulturelle fænomener får status af epifænomener, hvor overordnede mål og værdier ikke har nogen selvstændig status, og blot bliver afledt af givne sociale omgivelser, falder det voluntaristiske handlingsbegreb på gulvet af netop denne grund. I stedet for et kreativt handlingsselement, har vi en ren adaptiv, tilpasningsadfærd.

I det andet tilfælde, hvor kulturelle ideer, værdier m.v. opfattes som selve kernen i det sociale, går det voluntaristiske handlingsselement tabt, idet de forskellige mål, værdier osv. ikke opfattes som idealer, der praktisk skal realiseres, men i stedet tematiseres som faktiske kendsgerninger.

Hvad angår dette sidste aspekt, har vi i øvrigt, ifølge Parsons fortolkninger, at gøre med en tendens hos Durkheim, hvor han bevæger sig i retning af det, Parsons identificerer som den idealistiske tradition. En tendens, som bliver mest udtalt i Durkheims sidste større værk, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, hvori det bl.a. hedder, at "there is a realm of nature where the formula of idealism applies almost literally; that is the social realm."<sup>27</sup>

Men; hvordan end hermed, så står vi, ifølge Parsons, tilbage med en position, der, hvilket udgør den afgørende gevinst for Durkheim, på den ene side insisterer på den afgørende betydning af overordnede værdier og normer, for at individuelle personligheder skal kunne formes, og en social orden bringes til veje. På den anden side svækkes forståelsen af disse værdier og normer af, at de søges ført tilbage til, eller identificeret med 'det sociale', forstået som et kompleks af faktiske kendsgerninger. Betragtet på denne måde får disse værdier således ikke status af idealer, der kræver realisering.

Hvad enten Durkheim begriber sammenhængen mellem det kulturelle og det sociale på den ene eller på den anden måde, forlenes kulturelle ideer, værdier osv. således, ifølge Parsons, med en falsk fakticitet, som i sidste ende umuliggør oparbejdelsen af det handlingsbegreb, det er Parsons om at gøre. I sidste ende er det Durkheims positivistiske selvforståelse, der bliver udslagsgivende, og denne kommer til at blokere for en udvikling af de adæquate begreber. Og det er således selve denne forståelsesramme, der må sprænges, hvis de her påviste problemer skal overvindes.

---

<sup>27</sup> Her citeret efter Parsons (1968), s. 444.

## TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 5.

INSPIRATIONEN FRA WEBER.

Problematikken hos Durkheim, med dennes rødder i den positivistiske tradition, fører naturligt Parsons over til Max Weber, der har hentet sin væsentligste inspiration fra idealismen. Og hvad angår det problem, der i diskussionen omkring Durkheim i sidste ende blev afgørende for Parsons, har vi da også hos Weber at gøre med helt anderledes markeringer. Her er der på ingen måde tale om, at kulturelle orienteringer, værdier, idealer osv. reduceres til epifænomener el.lign. Disse tildeles helt utvetydigt en selvstændig rolle for det sociale liv og dets historie. Hvor en væsentlig ledetråd i Durkheims arbejde var det kritiske opgør med utilitarismen, var en væsentlig ledetråd for Weber et kritisk opgør med, hvad han opfattede som en meget ensidig historie- og samfundsforståelse inden for den historiske materialisme. Og denne interesse præger da også i betydelig grad Webers behandling af de her berørte spørgsmål.

Dette fremgår dels af Webers metodiske betragtninger, og det fremgår af hans empiriske studier. Hvad angår det empiriske, er det her især Webers religionssociologiske studier, der er centrale, og Parsons tildeler da også disse en ret afgørende betydning. Weber forsøgte i disse studier, gennem komparative undersøgelser af forskellige samfunds- eller civilisationstyper, og de til disse hørende religiøse forestillinger, at afdække, i hvilken udstrækning det religiøse forestillingsunivers kan siges selvstændigt at have bidraget til den historiske udvikling af disse civilisationer.

Disse undersøgelser var for Weber forbundet med et spørgsmål, der mere specifikt var knyttet til den moderne kapitalisme.<sup>1</sup> Nemlig, hvordan denne samfundsordens historiske genese kunne forstås; og i forbindelse hermed, hvorfor det netop var i Vesteuropa, den satte sig igennem. I sin måske mest kendte bog, **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd**, argumenterer Weber her for, at en væsentlig del af svaret på disse spørgsmål skal søges i de særlige træk, som her prægede udviklingen i de religiøse forestillinger. Weber forsøgte således at vise, at dét religiøse forestillingsunivers, der udviklede sig med protestantismen, indeholdt en praktisk, jordisk etik, der i høj grad bidrog til at udvikle de orienteringer, holdninger, praksisformer m.v., som overhovedet muliggjorde udviklingen af den kapitalisme, vi kender i dag. Det var, ifølge dette ræsonnement, den religiøst begrundede økonomiske etik, der i denne sammenhæng var afgørende.

Inden for Calvinismen gjorde dette sig i udpræget grad gældende. Calvinismen var kendetegnet ved den såkaldte prædestinationslære, ifølge hvilken mennesket ikke, gennem dets gerninger på

---

<sup>1</sup> Weber påpeger, at vi har kendt til typer kapitalistisk erhvervsvirksomhed i mange forskellige historiske sammenhænge: "den kapitalistiske transaktion og den kapitalistiske forretningsdrivende, (...), er ældgamle fænomener, og har været ganske universelt udbredt." Når Weber i forhold hertil taler om en 'moderne kapitalisme' vil han hermed angive den særlige type, der begyndte at udvikle sig i Vesteuropa. I forhold til andre typer af kapitalisme, hedder det således om denne: "Men i Vesten har man tillige i **moderne** tid oplevet en helt anden slags kapitalisme, der ikke er opstået noget andet sted på jorden: den rationalt-kapitalistiske organisation af formelt **fri arbejdskraft**." Hvortil kan føjes, at bureaukratiet ses som den alt dominerende organisationsform. Se Weber (1976), s. 7 & 8.

jorden, kunne øve indflydelse på, hvorvidt det i det hinsidige ville opnå evig frelse, eller evig fortabelse. Dette helt essentielle spørgsmål om frelse eller fortabelse var på forhånd afgjort, eller prædestineret, af Gud. Men til gengæld kunne mennesket gennem dets jordiske virke opnå tegn på den afgørende frelse. Og vejen til opnåelsen af disse tegn gik gennem kaldsarbejdet.

Kaldsarbejdet består i, at mennesket, ved at hengive sig i dette, gør sig til redskab for Gud, idet det gennem kaldsarbejdet søger at forme og fuldende den jordiske verden til Guds ære. Og den religiøse funktion af kaldsarbejdet består i, at mennesket gennem dette, gennem et succesrigt virke i et sådant kaldsarbejdes ånd, kan opnå de tegn på frelse, der jo i denne forbindelse er altafgørende.

Den måde, hvorpå dette kaldsarbejde blev tolket, og de succeskriterier, der i denne sammenhæng blev afgørende, betød imidlertid, at der gennem dette kaldsarbejde blev åbnet for, hvad Weber kalder den 'kapitalistiske ånd'. Ifølge den protestantiske kaldsetik, bliver en systematisk, metodisk livsførelse, der skal forme og forbedre verden til Guds ære, helt afgørende. Men denne bestræbelse bliver netop tolket på en måde, så den kan åbne for den bestemte type af 'erhvervs-' eller 'Wirtschaftsethik', som ifølge Weber kan åbne for den 'kapitalistiske ånd'. Produktion og erhvervelse af rigdom og besiddelse, er således helt legitime foreteelser, der glimrende i tråd med kaldsetikken. Blot må disse erhvervelser ikke sløses bort i nydelse el.lign., men må indgå i det videre kaldsarbejde. Ad denne vej får vi gennem den protestantiske kaldsetik åbnet for det princip vedrørende arbejde, erhvervsudøvelse osv., som arbejdet til en pligt i sig selv, og som gør akkumulationen af de frembragte rigdomme til en hellig pligt. Vi får med andre ord åbnet for de normer for økonomisk virke, som netop, ifølge Webers fremstilling, udgør en væsentlig betingelse for den moderne kapitalisme. Og det er, hvilket er den afgørende pointe for Weber, ad denne vej, gennem de særlige motivationssammenhænge, der udfoldede sig i det religiøse liv, den moderne kapitalisme historisk satte sig igennem.

Med den indre forbindelse mellem protestantismen og dennes etik, en kapitalistisk ånd og selve den kapitalistiske sociale orden, der her er søgt demonstreret, har Weber dels ønsket at vise, at selve etableringen af en ny samfundsorden som den kapitalistiske, har krævet et særdeles stærkt motivationsmæssigt fundament. Og han har villet vise, at dette fundament af motivationer ikke blot kan forklares ud fra karakteren af de sociale og økonomiske sammenhænge, hvoraf denne nye orden er udsprunget. Disse har i lige så høj grad haft rødder i den gældende religiøse forestillingsverden. En forestillingsverden, der i sin udvikling har fulgt en egen indre logik.

Disse betragtninger bliver suppleret med meget omfattende komparative undersøgelser, som bl.a. skal give yderligere belæg for, at den protestantiske etik, har spillet en rolle, som antydnet ovenfor. Det helt grundlæggende udgangspunkt for disse undersøgelser er betragtningen om, at der ikke gør sig nogen entydig sammenhæng gældende mellem de økonomiske organisationsformer, der præger et samfund, og den i samfundet rådende økonomiske etik. Denne sidste kan, ifølge Weber, variere, og den kan, alt efter sin karakter, selvstændigt påvirke samfundets udviklingsdynamik og -retning.<sup>2</sup>

Argumentationen omkring disse undersøgelser går da også meget kort skitseret ud på at vise, at vi historisk har haft at gøre med forskellige typer af civilisationer, der hver især rummede

---

<sup>2</sup> Se Weber (1972a), s. 238.

økonomiske potentialer, der ville have muliggjort en udvikling i retning af den type kapitalisme, vi kender i dag. Hvis vi udelukkende ser på de økonomiske organisationsformer, finder Weber således ikke, at der gør sig særlige forhold gældende, som, hvad angår mulighederne for en sådan kapitalistisk udvikling, i tilstrækkelig grad fremhæver den ene type frem for den anden. Hvis vi altså skal forklare, hvorfor det netop var i en vesteuropæisk sammenhæng, kapitalismen slog igennem, må vi således, konkluderer Weber, søge forklaringen i andre forhold end de rent økonomiske. Og netop her synes de religiøse forestillinger, og den heri funderede økonomiske etik, som gjorde sig gældende i de forskellige kulturer, at have været udslagsgivende. Eller som Parsons opsummerer pointerne i denne sag:

"The general upshot is the thesis that at the relevant stages in the development of cultures the material conditions in China, India, Judea compared favorably, from the point of view of capitalistic-bureaucratic potentialities, with those of our own medieval and early modern times, while in each culture the 'economic ethic' of the dominant religious tradition concerned was directly antagonistic to such a development. On the other hand, in Protestantism (-) the economic ethic was directly favorable."<sup>3</sup>

For Parsons er disse undersøgelser af helt afgørende betydning. Han ser i disse en videnskabelig plausibel demonstration af, at den protestantiske etik har spillet en afgørende rolle for den moderne kapitalismes udvikling, og at den kapitalistiske ånd ikke blot er afledt af de materielle forhold. Og hvad angår dynamikken i de skred, der har præget udviklingen i den menneskelige civilisation, får vi, ifølge Parsons, sandsynliggjort: "that a main differentiating element lies on the value plane."<sup>4</sup> Det i en kultur gældende forestillingsunivers, de systemer af ideer og værdiorienteringer, der hører en sådan til, spiller således, ifølge dette ræsonnement, en selvstændig rolle for et samfund og dets udvikling.<sup>5</sup>

Når dette er sagt, bliver det på den anden side også vigtigt at understrege, at vi ikke hos Weber finder belæg for en idealisme, der forsøger alene at forklare den samfundsmæssige udvikling gennem de gældende kulturelle eller religiøse orienteringer. Dette understreges ganske klart af Weber selv. Som når han om karakteren af de religiøse forestillinger om 'guder', 'dæmoner' osv., der oprindeligt udviklede sig i forskellige kulturer, siger, at disse naturligvis "ganz direkt vor allem von der ökonomischen Situation und den historischen Schicksalen der einzelnen Völker bedingt sind."<sup>6</sup>

Det er den samme type markering, vi støder på, når Weber gør sig almene betragtninger over sammenhængen mellem økonomien og den økonomiske etik:

"Eine Wirtschaftsethik ist keine einfache 'Funktion' wirtschaftlicher Organisationsformen, ebensowenig wie sie umgekehrt diese eindeutig aus sich heraus prägt."

"Zu den Determinanten der Wirtschaftsethik gehört als eine - wohlgemerkt, nur eine - auch die religiöse Bestimmtheit der Lebensführung. Diese selbst ist natürlich wiederum innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch

---

<sup>3</sup> Se Parsons (1968), s. 513.

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> Det er vigtigt at understrege, at mit ærinde her ikke er at vurdere, hvorvidt det syn på kapitalismens historiske opkomst, Weber lægger frem, er holdbart eller ej. Pointen er udelukkende at gengive den opfattelse hos Weber, som Parsons lader sig inspirere af.

<sup>6</sup> Se Weber (1972), s. 251.

ökonomische und politische Momente tief beeinflusst."<sup>7</sup>

Eller som det meget kontant markeres som afslutning på **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd**, hvor Weber gør gældende, at en ensidig 'spiritualistisk' forståelse af samfundet og dets udvikling, vil være lig så forkert som en ensidig 'materialistisk'.<sup>8</sup> Både materielle, social-økonomiske forhold, og udviklingen i vores forestillingsunivers, gør sig gældende og har betydning. Den ene type sammenhæng kan ikke reduceres til, eller entydigt udledes af den anden; de vil gensidigt påvirke hinanden.

Den nærmere afdækning af, hvorledes disse relationer af gensidig påvirkning hænger sammen, kan kun ske gennem detaljerede historiske studier. Som vi eksempelvis har at gøre med, hvor Weber diskuterer sammenhængen mellem 'stænder, klasser og religion'.<sup>9</sup> Weber forsøger her at klargøre, hvorledes forskellige typer af sociale klasser og lag gennem historien, grundet karakteren af deres sociale eksistens, har kunnet fungere som bærere af forskellige religionstyper. Her diskuteres de former for religion, som bønder har været disponeret for; den religiøsitet, der har præget en krigeradel; religiøsiteten blandt håndværkere og småhandlende. Vi får antydning af den vigende religiøsitet blandt de 'moderne klasser', dvs. arbejderklasse og borgerskab. Osv. osv. Her bliver således i rigt mål demonstreret, at de sociale, økonomiske forhold har betydning for en religion og dennes udbredelse.

Tilbage står dog Webers pointering af, at de forskellige religioner også følger deres egen indre dynamik. De har en 'Eigengesetzlichkeit', som det hedder. Dette forhold fører Weber tilbage til, at der ud af den oprindelige religiøsitet, der var praktisk og denne-sidig i sin karakter, typisk orienteret omkring magiske færdigheder og disse færdigheders praktiske relevans, udviklede sig en religiøsitet, der orienterede sig mod noget hin-sidigt. Særlige genstande og særlige personer blev nu opfattet som besjælet af særlige kræfter; kræfter, hvoraf nogle havde betegnelse af 'charisma'. Og disse kræfter fik efterhånden status af selvstændige entiteter. De blev opfattet som 'sjæle', 'guder', 'dæmoner' o.lign. Weber opsummerer denne udvikling således:

"Wir registrieren hier lediglich als Resultat des Prozesses die Entstehung einerseits der 'Seele', andererseits der 'Götter' und 'Dämonen', 'übernatürlicher' Mächte also, deren Beziehungen zu den Menschen zu ordnen nun das Reich des 'religiösen' Handelns ausmacht."<sup>10</sup>

Hermed er der imidlertid åbnet for, at en helt ny problematik begynder at sætte sig igennem. Mennesket står nu ikke længere blot overfor konkrete genstande, foreteelser osv., som kan spille en rolle i dets tilværelse. Vi har nu også at gøre med en verden, som ligger bag disse ting. Og vi får hermed at gøre med symbolske relationer. Konkrete ting og foreteelser kommer således til rent symbolsk at referere til denne bagvedliggende verden, ligesom 'kommunikationen' med denne verden, i form af ritualer, får symbolsk karakter. Med udviklingen af dette, bliver, som Weber

<sup>7</sup> Se Weber (1972a), s. 238-39. Med en 'religionernes økonomiske etik', sigtes til de religiøst begrundede forskrifter og holdninger til økonomiske aktiviteter.

<sup>8</sup> Se op.cit., s. 114.

<sup>9</sup> Til denne diskussion kan henvises til Weber (1972), Zweiter Teil, kap. V, § 7: 'Stände, Klassen und Religion'.

<sup>10</sup> Op.cit., s. 247. I øvrigt kan henvises til Weber (1972), Zweiter Teil, kap. V, § 1: 'Die Entstehung der Religion', som denne fremstilling er baseret på.

formulerer det, "alle Kreise menschlicher Tätigkeit (...) in diesen symbolischen Zauberkreis hineingerissen."<sup>11</sup>

Nu bliver imidlertid udlægningen, tydningen og fortolkningen af dette symbolske univers, dets beskaffenhed, relationer osv. af afgørende betydning. Det jordiske liv er afhængig af disse sammenhænge, og det er nu også disse, der giver dette mening. Parsons markerer den afgørende betydning af dette, på følgende måde:

"Once the level of symbolism is reached the question arises of the 'meaning' of things and events of this world. Rationalization of these discrete meanings into a coherent system, an inclusive interpretation of the world as a whole and man's place in it is an 'immanent' need of the intellect once the question of meaning is raised."<sup>12</sup>

Med installeringen af en verden af overnaturlige kræfter, er der imidlertid også åbnet for en tendens til, at det ikke længere blot drejede sig om, i det praktiske liv, at kunne 'bemestre' disse magter. Disse bliver i stigende grad opfattet som instanser, man må bøje sig for og føje sig under. Og i takt med at disse kommer til at fungere som fælles guder, eller som én guddom, får vi ad denne vej oparbejdet en begyndende religiøs etik. En udvikling, der yderligere befæster betydningen af, at disse sammenhænge udlægges og tydes 'korrekt'.

Med etableringen af en særlig sfære af overnaturlige kræfter, der ligger bagved tingene, og styrer disse, med den etablering af rent symbolske relationer, der ligger heri, og med den afgørende betydning af at kunne afdække og tyde disse sammenhænge, er nogle af de grundlæggende betingelser for, at religionen begynder at kunne udvikle sig i kraft af sin egen indre logik, blevet installeret. Hertil kommer så endelig, at det grundet arbejdsdelingen tilfaldt særlige sociale lag af intellektuelle, dvs. forskellige præsteskaber, at forestå dette tydnings- og granskningsarbejde. Gudsbegreber blev afklaret og præciseret, handlingsmæssige, etiske konsekvenser tænkt igennem osv. Med denne udvikling er de forskellige religioner blevet udsat for en gennemgribende rationaliseringsproces, og de har fået karakter af et selvstændigt betydningsunivers.

Det er, hvis vi følger Webers fremstilling, denne konstellation af sammenhænge, der gør, at vi kan tale om en religionernes eller ideernes egen-dynamik. Og det er disse sammenhænge, der gør, at det spørgsmål om mening, som allerede er antydnet ovenfor, begynder at gøre sig gældende som en selvstændig problematik. Det er ad denne vej, vi får etableret de komplekse relationer af gensidighed mellem sociale forhold, hvorunder vi fungerer, på den ene side, og på den anden side hele det forestillingsunivers, hvormed vi fungerer.

Denne sammenhæng kan måske illustreres med Webers betragtninger over en særlig type af behov, der har gjort sig gældende i socialt privilegerede eller herskende lag; og i socialt underprivilegerede eller undertrykte lag. Behov, der kan virke religiøst motiverende. Hvad angår de privilegerede lag, fremfører Weber, har disse, ud over kunne nyde livets goder, typisk haft et behov for, at kunne opfatte og fremstille deres situation som værende rimelig og retfærdig; og andres ulykke ligeså. Som Weber lakonisk udtrykker det: "Das Glück will 'legitim' sein."<sup>13</sup> Og

<sup>11</sup> Se Weber (1972), s. 248.

<sup>12</sup> op.cit., s. 566-67.

<sup>13</sup> Se Weber (1972a), s. 242.



som det uddybes i anden sammenhæng:

" - dieses seelisches Komfortbedürfnis nach der Legitimität des Glücks lehrt jede Alltagserfahrung kennen, mag es sich um politische Schicksale, um Unterschiede der ökonomischen Lage, der körperlichen Gesundheit, um Glück in der erotischen Konkurrenz oder um was immer handeln. Die 'Legitimierung' in diesem innerlichen Sinne ist das, was die positiv Privilegierten innerlich von der Religion verlangen, wenn überhaupt etwas."<sup>14</sup>

Over for dette står de negativt privilegerede lag. "Ihr spezifisches Bedürfnis ist Erlösung vom Leiden."<sup>15</sup> At et sådant forløsningsbehov er socialt, økonomisk eller politisk betinget, forekommer indlysende. Men også her kommer et andet element ind i billedet. Nemlig, som det hedder:

"... den Intellektualismus rein als solches, speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not verdrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können."<sup>16</sup>

Til de ydre sammenhænge af forhold, hvorunder vi lever, sociale, økonomiske, politiske osv., peger Weber således på et indre aspekt af mening, hvorigennem vi kan fatte og begribe disse sammenhænge, tage stilling og praktisk forholde os til dem. Og, hvad der i denne sammenhæng er afgørende, så er vores forskellige sammenhænge af mening i sidste ende funderet i de grundlæggende eller ultimative værdier, hvorefter vi orienterer os. Til den formning af vores livsførelse, der hidrører fra vores ydre sociale relationer, kommer således, som Weber formulerer det, at "die Richtung der ganzen Lebensführung, wo immer sie planmässig rationalisiert wurde, auf das tiefgreifendste bestimmt durch die letzten Werte, an denen sich diese Rationalisierung orientierte."<sup>17</sup> Og der knytter sig, som de korte referencer ovenfor gerne skulle have antydnet, interesser til begge typer af sammenhænge.

Det er netop sådanne "gegenseitige Zusammenhänge zwischen äusseren und inneren Interessenlage", det er Weber om at gøre.<sup>18</sup> Både vore rent fysiske behov, og det, Weber kalder de metafysiske behov, spiller en rolle; og begge formidles gennem de forestillinger, vi gør os om verden. En sammenhæng der passende, som afrunding af denne sag, kan understreges med en af de helt centrale passager fra Weber:

"Interessen (materielle und ideelle), nicht Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber, die 'Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte."<sup>19</sup>

Det er menneskets interesser (materielle som åndelige), der er afgørende for dets handlinger, siger Weber. Men disse kan på deres side selv være formet af vore 'ideer' og af vore 'verdensanskuelser'.

---

<sup>14</sup> Se Weber (1972), s. 299.

<sup>15</sup> *ibid.*

<sup>16</sup> *op.cit.*, s. 304.

<sup>17</sup> Se Weber (1972a), s. 259.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *op.cit.*, s. 252.

Som det nok vil være fremgået, finder Parsons her hos Weber en tilgang til forståelsen af den kulturelle sfære, der klart synes ude over de problemer, der i sidste ende fældede Durkheim. Her er der ikke længere tale om, at de kulturelle orienteringer og de i disse indlejrede værdier blot bliver afledt af, eller sat lig de sociale forhold, som præger det givne samfund. Hos Weber har de netop status af at være idealer, vi kan stræbe imod. Idealer, som på den ene side påvirkes af, og kan udvikle sig i et spændingsforhold til de faktiske sociale vilkår; men som også på den anden side selvstændigt kan påvirke udviklingen i disse.

Vi er således med Weber ude over den positivistiske problematik, der i Parsons udlægning afgørende kom til at tynge Durkheims position. Men Weber synes også at have styret sig uden om den anden af de faldgruber, der prægede datidens teoretiske landskab; nemlig den idealistiske emanationsteori.<sup>20</sup> Den afgørende brist ved denne strømning var netop ifølge Parsons, at den i det væsentlige blot betragtede de reale samfundsmæssige forhold som en art realisering eller udfoldelse af de grundlæggende kulturelle værdier. Selvom den idealistiske emanationsteori med en sådan betragtning har fat i et afgørende aspekt ved sagen, betyder den ensidige fokusering imidlertid, at det helt afgørende spændingsforhold mellem de kulturelle idealer, i forhold til de faktiske sociale sammenhænge, glider ud af billedet. Og som det tidligere er fremgået, så er det netop tematiseringen af dette spændingsfelt, der, ifølge Parsons betragtninger, gør det muligt for sociologien at oparbejde et adæquat handlingsbegreb. Og, hvad der skal pointeres i denne sammenhæng, og hvad der skulle være fremgået: Webers position lider ikke af denne brist.

Webers helt grundlæggende syn på den betydning, de kulturelle orienteringer har for menneskets handlinger, er her, gennem Parsons, blevet læst ud af hans religionssociologiske arbejder. Men vi støder på den samme opfattelse i hans mere metodisk prægede overvejelser. I disse plæderer Weber, med tydelig inspiration fra den hermeneutiske tradition, for, hvad han kalder en 'forstående sociologi'.

Hos Dilthey, der må betragtes som en af grundlæggerne af den hermeneutiske tradition, kan vi finde betragtninger, der klart placerer ham inden for rammerne af den idealistiske emanationsteori, som Parsons vender sig imod. Han betragter således en given civilisation eller kultur som udtryk for en art 'dyb fælles sjælstilstand', der ytrer sig i forskellige områder af det samfundsmæssige liv. Sammenhængen imellem disse forskellige områder, er således primært styret af, som det hedder, "einer Gemeinsame Tiefe, die keine Beschreibung erschöpft."<sup>21</sup> I forhold til sådanne betragtninger, ønsker Weber at hægte sin 'forstående sociologi' op på en tolkning af de meningssammenhænge, det enkelte individ knytter til dets egne handlinger. Det er disse meningssammenhænge, og de intentioner, der knytter sig hertil, der åbner for en forståelse af et individs handlinger. Og det er sådanne individuelle handlinger, der hos Weber bliver gjort til grundlag for en forståelse af sociale sammenhænge. Sådanne sociale sammenhænge bliver således grundlæggende tematiseret i termer af individuelle handlinger; eller komplekser af sådanne.

På denne måde finder vi hos Weber formuleret et grundlag for sociologien, som nøje matcher den voluntaristiske handlingsteori, der er Parsons projekt. Således står handlingsbegrebet helt centralt. Og for handlingsbegrebet bliver det subjektive meningsindhold, aktøren forbinder med en given handling, og hermed de intentioner og mål, som styrer en handling, afgørende. Rent programma-

<sup>20</sup> Se hertil kapitel 4.

<sup>21</sup> Se hertil Dilthey (1970), s. 210.

tisk får vi således markeret en klar distance til den underminering af handlingsbegrebet i retning af ren 'adfærd', som Parsons mente gjorde sig gældende for Durkheim. Og vi er ude over de problemer, der var forbundet med den idealistiske emanationsteori.

Med denne bevægelse gennem Durkheim og Weber er nogle af de grundlæggende træk ved Parsons kulturbegreb ved at falde på plads. Den kritiske tilegnelse af Durkheim var i denne sammenhæng afgørende for klart at få fokuseret på den betydning, den kulturelle sfære må have, hvis en social integration overhovedet skal kunne finde sted. Det var først med udviklingen af et centralt placeret kulturbegreb, det helt afgørende problem om den 'sociale orden' overhovedet kunne tematiseres med tilstrækkelig vægt. Og det var først hermed, det blev muligt at åbne for en forståelse af den 'individualitet' og 'personlighed', som er central i denne forbindelse.

Når Parsons i forhold til denne problematik fandt det nødvendigt kritisk at distancere sig fra Durkheim, skyldtes dette nogle tvetydigheder, han mente at kunne finde, i det for Durkheim afgørende begreb om social solidaritet. Denne solidaritet blev på den ene side, hos Durkheim, tematiseret som en ren funktion af den arbejdsdeling, der var under udvikling med det moderne samfund. En opfattelse, Parsons helt klart fandt problematisk, fordi denne ikke gav plads for en selvstændig tematisering af den sfære af kultur og værdier, der for ham var helt uomgængelig, hvis et egentligt handlingsbegreb skulle etableres. På den anden side kunne man også se den sociale solidaritet tematiseret som en funktion af en til det moderne samfund svarende 'conscience collective'. En tankegang, Parsons fandt betydelig mere frugtbar. I sidste ende blev dog også denne ide hos Durkheim problematisk, grundet den dominerende tendens i hans tænkning, til blot at aflede de idémæssige sammenhænge af de sociale. Den kulturelle sfære kom således ikke ud over dens status af rent epifænomen. En tendens hos Durkheim, Parsons førte tilbage til den positivistiske orientering, der havde præget hans arbejde.

I forhold til Weber stiller sagen sig nu noget anderledes. Hans position lider ikke af de grundlæggende svagheder, Parsons mente at finde hos Durkheim. Webers position bliver heller ikke udsat for en så grundlæggende kritisk bearbejdning, som det var tilfældet med Durkheim. Her består opgaven snarere i en positiv tilegnelse af Webers betragtninger over den kulturelle sfære, som det netop er fremgået. Denne skal da fungere som et nødvendigt korrektur til den grundlæggende tematik vedrørende 'den sociale ordens problem', således som denne kunne findes tematiseret hos Durkheim. Dette følges da op af en manøvre, der i det væsentlige består i, at få forskellige andre elementer ved Webers arbejde 'føj ind' i den kontekst af en 'social ordens problematik', der nu er ved at aftegne sig. Som nævnt, er dette ikke noget, der indebærer så grundlæggende en kritik, som det var tilfældet med Durkheim. Og der bliver i denne forbindelse da også snarere tale om accent-forskydninger, omfortolkninger og udeladelser. Jeg skal i det følgende kort forsøge at opridse nogle af de vigtigste elementer, der på denne måde bliver indarbejdet i Parsons teorikompleks. Det drejer sig her dels om forståelsen af institutionelle sammenhænge, dels om spørgsmål vedrørende legitimitet. I forbindelse med begge disse temaer forsøger Parsons at sammenkoble og tilpasse Durkheims og Webers bidrag til hinanden.

## TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 6.

TIL BEGREBET OM DEN SOCIALE INSTITUTION.

Som vi så det i forbindelse med Durkheim, så var en afgørende pointe for Parsons, at vi, for at kunne tackle problemet om den sociale orden, nødvendigvis måtte forudsætte forekomsten af et system af fælles grundlæggende værdier. Som det f.eks. formuleres meget markant i følgende passage:

"The conditions of the coexistence of a plurality of human beings in the same physical space are such that, if normative elements are important at all, for them to be actuated by a random plurality of ultimate values is impossible. Hence negatively it follows that the ultimate values of the individual members of the same community must be, to a significant degree, integrated into a system common to these members."<sup>1</sup>

Uden et sådant værdigrundlag, ville de interesser, der ellers knyttede sig til de enkelte individer, virke ødelæggende for den sociale solidaritet. Som det da også blev understreget hos Durkheim, måtte den 'conscience collective', der i det moderne samfund antog form af en personlighedskult, netop sørge for, at det enkelte individ ikke havde dets egen interesse som det centrale orienteringspunkt. Individet skulle i stedet orientere sig alment. Hver person skulle "... submit himself to the general interests of humankind."<sup>2</sup>

Den tankefigur, vi her har med at gøre, står ganske centralt hos Durkheim; det enkelte individ må, for at kunne fungere i sociale sammenhænge, i en vis forstand ofre dets egen-interesse; eller i det mindste lade denne være underordnet den normative regulering. Og dette betyder for Durkheim, at mennesket, med udviklingen af dets civilisation, er fanget i et evigt skisma. Sammenhængen mellem den særlige, sanssemæssige individualitet, der knytter sig til den enkelte, og den almene individualitet, der tematiseres gennem individkulten, får aldrig, hos Durkheim, karakter af en forsoning. Forholdet mellem individ og samfund forbliver således konfliktfyldt.<sup>3</sup>

Men så langt ønsker Parsons tydeligvis ikke at gå. Han forsøger sig derfor med en tolkning, der giver individernes egen-interesse et noget større spillerum. Dette fremgår af det begreb om sociale institutioner, Parsons forsøger at trække ud af Durkheim.

Som udgangspunkt for dette institutionsbegreb peger Parsons på, hvorledes vi kan have at gøre med et bredt spektrum af handlingsorienteringer, hvor vi i den ene ende af spektret har en orientering, der umiddelbart er rettet mod de værdier, der præger den pågældende kultur. I den anden ende af spektret kan vi have en orientering, der udelukkende er rettet mod aktørens egen-interesse.

Hvad den første type af handlinger angår, fungerer de værdier og de maksimer, de er orienteret

---

<sup>1</sup> Se Parsons, op.cit., s. 400-01.

<sup>2</sup> Se note 20, kapitel 4, s. 46-47.

<sup>3</sup> Se hertil Durkheim (1973a).

imod, med moralsk autoritet; de er indoptaget i den handlendes personlighed, og gør sig gældende som mål og idealer, der bør tilstræbes. Hvad angår den anden type af handlinger, orienteret mod den enkelte aktørs egen-interesse, vil også de være reguleret af normer. De pågældende normer vil dog her optræde ganske anderledes end i det første tilfælde; nemlig som regler, man må underlægge sig, grundet det kompleks af sanktioner, der knytter sig til dem. Jo fjernere de tilstræbte mål således ligger fra de overordnede værdier, der præger en given kultur, "the more the rules will tend to appear to the individuals subject to them as morally neutral, as mere conditions of action."<sup>4</sup>

Som man vil se gennem disse betragtninger, giver Parsons her plads til den utilitarisme, der hidtil er blevet gjort op med. Den handlingstype, der udelukkende retter sig mod aktørens egen-interesse, og kun omgås gældende normer som ydre handlingsbetingelser, der må kalkuleres med, svarer netop til den type, der blev opereret med i den utilitaristiske model. Pointen for Parsons er således ikke, at det utilitaristiske aspekt slet ikke kan (eller må) forefindes. Pointen er, at dette aspekt skal være underordnet den normative regulering, som henter næring i overordnede værdier; værdier, der gør sig gældende med moralsk autoritet. Normer, der fungerer via ydre sanktioner, må altså være funderet i værdier, som kan virke moralsk bindende. Som Parsons selv pointerer dette:

"The principle basis, then, of the efficacy of a system of rules as a whole lies in the moral authority it exercises. Sanctions form only a secondary support."<sup>5</sup>

Hermed er vi fremme ved selve Parsons begreb for den sociale institution. En sådan har vi nemlig med at gøre, når de regler, der, via sanktioner, regulerer handlinger, også når disse handlinger umiddelbart er rettet mod aktørens egen-interesse, er funderet i et fælles værdisæt, som gør sig gældende med moralsk autoritet.

Parsons mener at kunne trække et sådant institutionsbegreb ud af Durkheims arbejder. Selv finder jeg imidlertid ikke en sådan tolkning indlysende. Langt snarere synes der at være tale om, at en inspiration fra Weber er kommet til at præge Parsons læsning af Durkheim.<sup>6</sup> Men, hvordan end denne sag stiller sig; - vi kan hos Weber finde en række betragtninger, som klart kan føje sig ind i overstående institutionsbegreb. Og for at klargøre dette, skal nogle af de grundlæggende bestemmelser hos Weber skitseres.

Jævnfør den tidligere fremstilling, indtager de sociale aktørers subjektive handlingsorienteringer, en nøglestilling hos Weber. Det er gennem en forståelse af dem, vi kan nå frem til en forklaring på de sociale sammenhænge og disses udvikling. Weber opererer i denne sammenhæng med en række af typifiseringer, som skal sætte fokus på nogle af de afgørende træk, der således kan præge vores handlinger. Weber taler selv om disse, som idealtypiske konstruktioner.

De mest grundlæggende handlingstyper, Weber på denne måde opererer med, er den traditionelle handlen, den affektuelle eller emotionelle handlen, den værdirationelle handlen og endelig den

---

<sup>4</sup> Parsons, op.cit., s. 401.

<sup>5</sup> ibid., s. 402.

<sup>6</sup> Gouldner kommenterer denne tolkning hos Parsons. Han ser den som et forsøg på fra Parsons side, at tilpasse en af Durkheim inspireret funktionalisme til den amerikanske kultur. Hvor denne har haft en stærk fokusering på 'individualisme', har fransk kultur i højere grad har været præget af en 'etatistisk' tradition. Se Gouldner, op.cit., s. 196. Se endvidere Habermas (1982, II), note 36, s. 319.

målrationalle handlen. Weber udvikler sin bestemmelse af disse typer i det indledende afsnit af **Wirtschaft und Gesellschaft**, og jeg skal her gengive den afgørende passage:

"Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. **zweckrational**: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Aussenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als 'Bedingungen' oder als 'Mittel' für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, - 2. **wertrational**: durch bewussten Glauben an den - ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden - unbedingten Eigenwert eines bestimmten sichverhaltens rein als solches und unabhängig vom Erfolg, - 3. **affektuel**, **insbesondere emotional**: **durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen**, - 4. **traditional**: durch eingelebte Gewohnheit."<sup>7</sup>

Hvad 'traditionel handlen' angår, har vi her at gøre med en meget bred bestemmelse, som kan åbne for en række forskellige specificeringer. Her skal kun meget kort nævnes, at den traditionelle handlingsorientering spiller en central rolle for Weber, når han taler om de før-moderne samfund, hvis herredømmestrukturer var kendetegnet ved en slags 'traditionens ukrænkelighed'; eller som det hedder: "Die Geltung von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition ist die universelste und ursprünglichste."<sup>8</sup> Den traditionelle orientering gør sig ligeledes gældende i forbindelse med det, vi kalder 'skik og brug', hvor længere tids indlevelse i bestemte handlemønstre er det afgørende.<sup>9</sup> Men i første omgang har vi altså at gøre med den helt åbne bestemmelse af noget vanemæssigt.

Ved den 'affektuelle' eller 'emotionelle handlen', drejer det sig om, at vi orienterer os følelsesmæssigt; som i en forelskelse, eller i et raseriudbrud. Noget velkendt, der for så vidt ikke synes at kræve yderligere kommentarer. Dog kan det være relevant at hæfte sig ved, at denne orientering på den ene side kan ligge lige på kanten af det, der overhovedet involverer en bevidst menings-sammenhæng. Og med dette er vi også på grænsen af, hvad der falder ind under selve handlingsbegrebet. Men den kan også, på den anden side, gennem en sublimering af det følelsesmæssige engagement, peger i retning af den værdirationelle eller af den målrationalle handlen.

Den 'vérdirationelle handlen' er selv karakteriseret ved, at den, med baggrund i nogle overordnede værdier, tilkendes en 'egen-værdi'. Der handles i en større sags tjeneste, så at sige. "Stets ist (...) wertrationales Handeln ein Handeln nach 'Geboten' oder gemäss 'Forderungen', die der Handelnde an sich gestellt glaubt."<sup>10</sup>

I forhold til den værdirationelle, er den 'målrationalle handlen' ikke orienteret mod handlingens formodede 'egen-værdi'. Her er det handlingens resultat, dens mål, og de midler der mest optimalt kan sikre dette, der er det centrale. Her bliver forskellige midler vurderet i forhold til et givet mål; mål og midler afvejet i forhold til hinanden; det ønskede mål afvejet i forhold til evt. følgevirkninger, som dets realisering fører med sig; og forskellige mål afvejes i forhold til hinanden. Hvad angår de mål, der tilstræbes, kan disse i større eller mindre udstrækning være bestemt værdirationelt. I den udstrækning dette er tilfældet, gælder den målrationalle handlen således kun effektivisering og rationalisering af midler. Disse mål kan imidlertid også blive

<sup>7</sup> Weber (1972), s. 12.

<sup>8</sup> *ibid.*, s. 19.

<sup>9</sup> *ibid.*, s. 15. Weber skelner mellem 'Brauch' og 'Sitte'; jeg har i teksten refereret til den sidste af disse.

<sup>10</sup> *ibid.*, s. 12.

fastlagt, uden at elementer af værdirationalitet indgår; nemlig hvis de fastlægges ud fra de principper om 'grænsenytte' som er blevet formuleret inden for den utilitaristiske tradition, og som står centralt inden for neoklassisk økonomisk teori.

Vedrørende sammenhængen mellem de to sidste handlingstyper skal i øvrigt anføres, at den målrationalle handlen, i den udstrækning den trækker på elementer af værdirationalitet, jvnf. ovenfor, hvis vi vurderer den ud fra dens eget grundlag, får et element af ren irrationalitet knyttet til sig. I samme udstrækning det værdirationelle gør sig gældende, unddrager pågældende handling sig nemlig den for målrationaliteten ellers karakteristiske kalkulering og vurdering af dens egne følger.

Omvendt kan man sige, at den rene målrationalitet, der er uden relationer til det værdirationelle, får et skær af det meningsløse over sig, netop fordi den ikke længere har nogen relation til overordnede værdier overhovedet. Jeg vil her henvise til diskussionen af Webers religions-sociologiske arbejder, hvoraf det netop fremgik, at en egentlig meningssammenhæng først konstitueres gennem sådanne værdireferencer.

I forlængelse af disse betragtninger skal man dog, jvnf. tidligere, være opmærksom på, at vi har at gøre med de såkaldte 'rene typer'; dvs. begrebsmæssige konstruktioner, som ensidigt fremhæver særlige aspekter, som kan have vores interesse. Derfor vil vi også kun sjældent have at gøre med handlinger, der helt entydigt er orienteret efter een af de her opregnede typifiseringer. Vi vil oftest have at gøre med blandingsformer.

Den udlægning af Webers handlingsbegreber, jeg her plæderer for, svarer imidlertid ikke til Parsons. Han argumenterer i stedet for en opfattelse af, at vi under alle omstændigheder, både hvad angår den værdi- og den målrationalle handlen, har at gøre med reference til overordnede værdier. Parsons støtter sig her i sin fortolkning her til den distinktion Weber opererer med i sin **Politik als Beruf**, mellem hhv. 'sindlagsetik' og 'ansvarsetik'. 'Sindlagsetikken', der her tematiseres som en etik, der er funderet i den 'gode hensigt', uden tanke for de følger en given handling i øvrigt vil kunne føre med sig, bliver således ligestillet med den værdirationelle orientering. 'Ansvarsetikken', der i stedet er kendetegnet ved netop at fokusere på de faktiske konsekvenser af en handling, bliver i denne tolkning ligestillet med den målrationalle orientering. Med denne fortolkning, der definerer samtlige handlingstyper ind i en overordnet sammenhæng af etik og værdier, bliver det element af det meningsløse, som jeg ovenfor tilskrev den rene målrationalitet, udraderet hos Parsons. Jeg vil senere vende tilbage til denne sag, og vil her blot påpege, at vi hos Parsons har at gøre med en diskutabel udlægning af Weber.<sup>11</sup>

I forlængelse af de her skitserede handlingstyper giver Weber en bestemmelse af sociale forhold. Et socialt forhold er helt generelt defineret ved, at flere aktører gensidigt forholder sig til hinanden, og består, som Weber formulerer det, "in der Chance, dass in einer (sinnhaft) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht."<sup>12</sup>

Hvor vi omkring de fire handlingstyper havde den enkelte aktør som reference, har vi nu, med den sociale relation, en sammenhæng af flere aktører som reference. En sammenhæng, der kan

<sup>11</sup> Se Parsons (1968), s. 643, ff.

<sup>12</sup> Se Weber (1972), s. 13.

være præget af en vis regularitet eller regelmæssighed. En sådan har vi at gøre med, når bestemte ensartede sociale handlinger, gentages over tid, eller vinder udbredelse blandt en større sammenhæng af aktører.

Weber tematiserer nu forskellige typer af sammenhænge, der kan være præget af en sådan form for regularitet. Sammenhænge, som er funderet i forskellige typer af handlingsorientering. Een af disse sammenhænge har således rødder i det, jeg ovenfor kaldte 'skik og brug'; her drejer det sig simpelthen om, at man handlingsmæssigt orienterer sig efter givne skikke, og forventer at andre gør det samme.<sup>13</sup>

En anden type sammenhæng er funderet i rene 'interesser'. Om denne siger Weber, at den er funderet i en ren målrational orientering hos de handlende aktører; hver enkelt aktør handler målrationalt, og forventer det samme af andre. I en sådan sammenhæng vil gælde, at jo mere handlingerne orienteres målrationalt, desto mere vil den pågældende sammenhæng fremvise regelmæssighed, ensartethed og kontinuitet. Det markedsøkonomiske system fremhæves som en sammenhæng, der i særlig grad fremviser disse træk.

Om den stabilitet, der kan præge en sådan sammenhæng, baseret på den rene interesse, siger Weber, at den beror på de negative konsekvenser, der vil følge af ikke at regne med andre aktørers interesseorientering. Som dette formuleres: "wer sein Handeln nicht an dem Interessen der andern orientiert - mit diesen nicht 'rechnen' -, deren Widerstand herausfordert oder einen von ihm nicht gewollten und nicht vorausgesehenen Erfolg hat und also Gefahr läuft, an eigenem Interesse Schaden zu nehmen."<sup>14</sup> Et brud på den interesseorienterede sammenhæng, vil altså enten medføre sanktioner fra de andre involveredes side; eller den vil ødelægge det element af forudsigelighed, der ellers er et væsentligt træk ved målrationaliteten, med en række uberegnelige følger som resultat. Begge dele forhold, som vil skade aktørens egen interesse.

Det, vi gennem disse bestemmelser hos Weber her får tematiseret, er den sammenhæng af et 'utilitaristisk system', som udgjorde den store anstødsten for Durkheim. Hvor vi hos Durkheim blev præsenteret for en kritik af utilitarismen, der søgte at demonstrere, at denne grundlæggende havde misforstået, hvad der lå til grund for den sociale relation, der prægede det rent kontraktlige forhold, har vi her, hos Weber, at gøre med en noget anden markering. Hvor Durkheim afviste muligheden af, at en social sammenhæng, der udelukkende var baseret i aktørernes egne interesser, kunne fungere stabilt, opererer Weber eksplicit med denne mulighed.

Trods denne divergens mellem Durkheim og Weber, kan vi alligevel finde meget klare paralleller, når vi kommer til Webers bestemmelse af det, han kalder en legitim orden. I en sådan social sammenhæng er aktørernes orienteringer præget af en forestilling om legitimitet. Og vi har her at gøre med en bestemmelse, der nøje modsvarer de overvejelser, vi fandt hos Durkheim, vedrørende 'den sociale orden'. Weber opererer således selv med et sådant ordensbegreb, nemlig: "wenn das Handeln an angebbaren 'Maximen'() orientiert wird."<sup>15</sup> Det element af moralitet, som var altafgørende for Durkheim, kommer således også til at figurere hos Weber. Og vi hører da

---

<sup>13</sup> ibid., s. 15. Igen skal jeg gøre opmærksom på, at Weber skelner mellem 'Brauch' og 'Sitte', hvilket jeg dog ikke vil opholde mig ved her.

<sup>14</sup> ibid., s. 16.

<sup>15</sup> ibid., s. 16.



også hos Weber, at sammenhænge af 'skik og brug', samt sammenhænge af legitim orden kan fremvise en langt stærkere stabilitet, end hvad der vil være tilfældet med den rent interessebaserede orden: "Eine nur aus zweckrationalen Motiven innegehaltene Ordnung ist im allgemein weit labiler als die lediglich kraft Sitte, infolge der Eingelebtheit eines Verhaltens, erfolgende Orientierung an dieser: die von allen häufigste Art der inneren Haltung. Aber sie ist noch ungleich labiler als eine mit dem Prestige der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit, wir wollen sagen: der 'Legitimität', auftretende."<sup>16</sup>

Med disse bestemmelser hos Weber er vi endelig fremme ved det begreb for den sociale institution, som var afgørende for Parsons, i hans forsøg på at sammenkoble Durkheim og Weber. Hvad der tidligere, i forbindelse med Durkheim, blev tematiseret i termer af interesser overfor moralsk forpligtende normer, bliver nu, hos Weber, tematiseret som en interesse-mæssigt funderet social orden, overfor en legitim social orden. Men, hvor vi hos Durkheim så en tendens til fuldstændig at lade det interesse-mæssige være underlagt det moralske, jvnf. hans betragtninger over 'personlighedskulten', får vi med Weber præsenteret en mulig positiv sammentænkning af disse to aspekter. Og det denne mulighed, Parsons trækker på.

Opsummerende til denne sag kan vi således slå fast, at svaret på det spørgsmål om den sociale ordens mulighed, der oprindeligt blev stillet, peger på at institutionelle sammenhænge, som det formuleres et sted af Habermas, "nicht nur Werte verkörpern, sondern Werte mit Interessenlagen integrieren. Die Orientierung des Handelnden an legitimen Ordnungen darf die Orientierung an den eigenen Interessen nicht ausschliessen."<sup>17</sup>

I den sammentænkning af det værdi- og det interesse-mæssige, som overvejelserne hos Parsons således munder ud i, kan man se en ikke ubetydelig inspiration fra Kants filosofi.<sup>18</sup> Vi har at gøre med et forsøg på at føre nogle af grundfigurerne fra denne over på den socialvidenskabelige tænkning. Parsons referer således selv til, hvad han kalder sin 'Kantian approach to the problem of order'. Hvor Kant tog den indsigt i generelle lovmæssigheder, som naturvidenskaberne påkaldte sig, for givet, og spurgte til hvilke betingelser, der gjorde en sådan erkendelse mulig, tager Parsons elementer af en social orden for givet, og spørger da tilsvarende til betingelserne for en sådan. Som han har formuleret sig et sted:

"... some social theorists have wondered whether social order was possible at all, and often denied its possibility. I, on the other hand, have always assumed that social order in fact existed, however imperfectly, and proceeded to ask under what conditions this fact of existence could be explained."<sup>19</sup>

Også svaret på dette spørgsmål er imidlertid kantiansk inspireret, idet Parsons søger at trække på den grundlæggende dualisme, der præger Kants filosofi. En dualisme, der er knyttet til, at vi på den ene side har den fænomenernes verden, kaldet '*phaenomena*', hvori vi gør os erfaringer om tingene; en verden, der er struktureret eller formet af vores forstands-kategorier, og således bl.a. er kendetegnet ved lovmæssigheder af kausalitet m.v. På den anden side har vi den verden, der

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 16.

<sup>17</sup> Habermas (1981, II), s. 311.

<sup>18</sup> Se i øvrigt kommentarerne hertil i kapitel 2.

<sup>19</sup> Se 'On Building Social Systems Theory: A Personal History', i Parsons (1977), s. 69. Simmel havde i øvrigt i sin *Wie ist Gesellschaft möglich?*, fra 1908, den samme type reference til den kant'ske filosofi.

ligger bag disse fænomener, tingene 'i sig selv', kaldet '*noumena*'; denne verden unddrager sig vores erfaringsmæssige erkendelse, og den er følgelig ikke formet af de lovmæssigheder, der hører fænomenerne til.<sup>20</sup>

Hvad angår mennesket og dets handlinger gør denne dualisme sig gældende på den måde, at vi på den ene side kan have at gøre med disse som fænomener, der udfolder sig i tid og rum, og som vi kan gøre os erfaringer omkring; fænomener, der følgelig vil være underlagt de determinations-sammenhænge af kausalitet m.v., som her gør sig gældende. På den anden side kan vi også have at gøre med handlinger som suveræne ytringer, der ligger bag fænomenerne, og som følgelig ikke er underlagt disses lovmæssigheder. Noget sådant har vi at gøre med, når mennesket, i stedet for at lade dets handlinger være styret af ydre omstændigheder, handler på baggrund af dets fornuft. Inden for moralens gebet gør noget sådant sig gældende. Kendetegnende for den moralske handling, er netop, at den ikke er determineret i ydre forstand, men i stedet følger de regler for handlinger, mennesket selv har formet gennem moralen. Det er således også her mennesket kan udfolde sig autonomt, forstået således, at det følger regler, det selv har formet, hvorimod mennesket betragtet som et fænomen, hørende til vores erfaringsverden, altid vil være underlagt et princip om heteronomi.<sup>21</sup>

Hos Kant er denne dualisme metafysisk funderet, og den må forstås ganske radikalt, idet den vedrører to helt forskellige virkelighedssfærer; hhv. en verden af '*phaenomena*' og en verden af '*noumena*'. Hos Parsons er der ikke længere tale om en sådan metafysisk reference, og vi har i stedet at gøre med faktiske empiriske sammenhænge, der udgør grundlaget for menneskelige handlinger, og for de sammenhænge af social orden, der kan udvikle sig. Sammenhænge, der på den ene side består af et kompleks af ydre betingelser, som vi er placeret i; og på den anden side af de sammenhænge af værdiorienteringer, hvorefter vi sætter os mål for vore handlinger, og regulerer anvendelsen af de midler, der tages i anvendelse. Og svarende til, at det for Kant er inden for moralens område, et princip om autonomi kan udfolde sig, er det for Parsons i kraft af de værdimæssige orienteringer, det kreative, voluntaristiske princip kan gøre sig gældende.<sup>22</sup> Det er således gennem en sådan socialvidenskabelig læsning af Kant, Parsons forsøger at tænke den enhed mellem den positivistiske og den idealistiske tradition, der udgjorde een af de afgørende ledetråde for hans arbejde, jvnf. de tidligere referencer hertil. Det er gennem en sådan læsning såvel handlingsbegrebet som begrebet for den sociale orden kommer på plads.<sup>23</sup>

Som det vil være fremgået, har Parsons forsøg på at håndtere et kulturbegreb, og hans forsøg på at få præciseret en sammenhæng mellem kultur og samfund, krævet ret omfattende manøvrer, i

---

<sup>20</sup> Se hertil Kants *Prolegomena*, § 30, 32 & 33 (s. 71 ff.) og *Kritik der reinen Vernunft*, I, zweiter Teil, erste Abteilung, zweites Buch, 3, om "der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena" (s. 267 ff.).

<sup>21</sup> Se *Prolegomena*, § 53 (s. 107 ff.), og *Kritik der reinen Vernunft*, I, zweiter Teil, zweite Abteilung, zweites Buch, 2.2, om "dritter Widerstreit der transcendentalen Ideen" (s. 426 ff.). Endvidere *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, især 3. afsnit om "Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft" (s. 103 ff.).

<sup>22</sup> Habermas taler i relation hertil om en 'sociologisk vending' af det kant'ske begreb om frihed, "als des Gehorsams gegenüber selbstgegebener Gesetzen." Habermas (1981, II), s. 310.

<sup>23</sup> Parsons gør selv opmærksom på disse kantianske elementer i sin sociologi. Se citatet ovenfor, og endvidere 'A Paradigm of the Human Condition', i Parsons (1978), s. 355-56. I øvrigt er mine kommentarer desangående inspireret af Mönchs (1979 & 1980).

forhold til det foreliggende 'råmateriale' af sociologisk teori. Jeg vil i det følgende kapitel forsøge at vurdere Parsons håndtering af dette materiale. Som afrunding på denne gennemgang, vil jeg imidlertid kort angive en overordnet typifisering af de ideer, der ifølge Parsons præger vores kulturelle orienteringer.

Det drejer sig i denne sammenhæng ikke om de særlige ideer, der kan præge en særlig kultur, men om mere generelle typiseringer. Og den første type, Parsons i denne forbindelse opererer med, er, hvad han kalder eksistentielle ideer.<sup>24</sup> Ideer der er kendetegnet ved, at de refererer til en eller anden form for ydre realitet. Eksistentielle ideer kan være empiriske i deres karakter, forstået således, at de er erfaringsmæssigt funderede. I forhold til den handlingsteoretiske problematik, har disse ideer deres væsentlige funktion i at tilvejebringe indsigt i karakteren af de situationer, hvori vi skal handle. Det er gennem disse ideer vi opnår den kognitive viden, som gør det muligt at anvende adæquate midler til opnåelse af givne mål.

Imidlertid har vi også at gøre med eksistentielle ideer, som ikke er empiriske i deres karakter. Disse ideer har ikke reference til erfaringer, idet de overskrider horisonten for disse. De kan således ikke danne basis for nogen egentlig viden, men udgør i stedet grundlaget for vores metafysiske orienteringer. Funktionen af disse ideer er ikke, som med de empiriske, at finde egnede midler, men derimod at definere legitime, overordnede mål.

Det er i forbindelse med disse betragtninger helt afgørende at understrege, at Parsons ikke hermed intenderer noget egentligt metafysisk udsagn. Han skal forstås empirisk, sociologisk. I retning af, at vi faktisk, i empirisk forstand, kan konstatere sådanne typer af orientering. Sådanne orienteringer, mener Parsons, har kendetegnet alle de samfund, vi kender til. Det er, fremfører Parsons, gennem eksistentielle, metafysiske udsagn, mennesket har begrundet de ultimative mål, det har tilstræbt.<sup>25</sup>

Desuden opererer Parsons med normative ideer. Disse har en formidlende funktion i forhold til de to ovennævnte typer. De skal således sikre, at de midler, der i en given situation bliver valgt, m.h.p. opfyldelse af et givet mål, er i overensstemmelse med de overordnede mål eller værdier, der præger den pågældende kultur. De skal med andre ord sikre anvendelsen af legitime midler.

Endelig opererer Parsons med ideer, han kalder 'imaginative'. Disse refererer ikke til ydre sammenhænge af nogen art. Og der er heller ikke knyttet moralske loyalitetsforpligtelser til dem. Der er snarere tale om ekspressive ideer. Dvs. at de fungerer "as indices of the sentiments and attitudes of the actors."<sup>26</sup>

Som det vil være fremgået, er det de kulturelle orienteringer, som de her er blevet skitseret, der i det hele taget muliggør, hvad vi kalder 'samfund' og 'personlighed'. Og det er kulturbegrebet

<sup>24</sup> Oversat efter 'existential ideas'. Jeg referer her og i det følgende til Parsons (1965a).

<sup>25</sup> Vi så tidligere, i forbindelse med Parsons inspiration fra Weber, at et sådant 'metafysisk element' stod centralt. Og også her blev det understreget, at Parsons ikke intenderede noget metafysisk udsagn, men forholdt sig empirisk, sociologisk til sagen. Om Parsons i dette anliggende helt kan bevare sin metafysiske uskyld, skal jeg i denne omgang lade ligge. Jeg vil senere vende tilbage til sagen.

<sup>26</sup> Se Parsons (1965a), s. 21. Her skal anføres, at denne sidste type af ideer først bliver udviklet begrebsligt senere i Parsons forfatterskab. Se Parsons & Shils (1951) samt Parsons (1951). I ovennævnte skrift bliver denne type blot nævnt i en fodnote.

der for Parsons gør det muligt at formulere et egentlige handlingsbegreb. Det er således gennem etableringen af et selvstændigt kulturbegreb, Parsons finder det muligt at tematisere det element af kreativitet, der må høre et sådant handlingsbegreb til. Kulturbegrebet bliver følgelig et socialvidenskabeligt nøglebegreb for Parsons; og dette begreb er i dets indhold meget snævert forbundet med den problematik, der knytter til skismaet mellem det heteronome og det autonome princip.

Den meget centrale placering, Parsons således tildeler et kulturbegreb, kan afslutningsvis understreges gennem de bestemmelser, der for Parsons definerer sociologien og dennes genstandsfelt. I forhold til de øvrige samfundsvidenskabelige discipliner bliver sociologien således netop defineret som den videnskab, "which attempts to develop an analytical theory of action systems in so far as these systems can be understood in terms of the property of common value integration."<sup>27</sup> Hvad angår skismaet mellem det heteronome og det autonome, som dette stiller sig hos Parsons, vil det blive taget op i det følgende, konkluderende kapitel.

---

<sup>27</sup> Parsons (1968), s. 768.

## TALCOTT PARSONS OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 7.

AFSLUTTENDE BETRAGTNINGER OVER PARSONS.

Det problem omkring 'den sociale orden', som afgørende har præget hele Parsons diskussion, er nu ved at kunne falde på plads, og jeg skal kort opsumere gangen i Parsons argumentation. I første omgang fik vi, med Durkheim, tematiseret nødvendigheden af, at de forskellige aktører, der indgik i en social sammenhæng, handlingsmæssigt orienterede sig på baggrund af et sæt af fælles overordnede værdier. En social sammenhæng krævede med andre ord et element af moralitet, for at kunne fungere.

Denne moralitet blev dog tematiseret lidt forskelligt hos Durkheim, alt efter hvor i hans forfatterskab, vi befandt os. I hans tidligere skrifter havde vi således at gøre med en udpræget tendens til udelukkende at fokusere på det aspekt af ydre sanktioner, der knyttede sig til moraliteten.<sup>1</sup> Men Durkheim begyndte i stigende grad at hæfte sig ved, at moraliteten ikke kun havde dette rent ydre, og negative aspekt. Moraliteten repræsenterer også noget positivt. Og idet moralske normer bliver indoptaget i den individuelle personlighed, vil de ikke længere primært virke gennem ydre sanktioner. De vil nu blive tilstræbt positivt, som noget, der bør efterleves.

Denne udvikling hos Durkheim var afgørende for Parsons, da det er først er gennem denne, det bliver muligt, at nærme sig det voluntaristiske handlingsbegreb, som er det andet væsentlige anliggende for Parsons. Vi har nu at gøre med en moralitet, der er 'villet', så at sige.

Parsons så dog stadig problemer hos Durkheim. Problemer, der havde at gøre med den helt dominerende tendens i Durkheims sociologi, i retning af at tolke det moralske, det værdimæssige osv. som afledt af det samfundsmæssige. Som vi f.eks. så det, når Durkheim behandlede 'personligheds kulten' som et produkt eller som en følge af den udvikling, der var sket i den samfundsmæssige arbejdsdeling. Med disse tendenser hos Durkheim, fandt Parsons det perspektiv om kreativitet og voluntarisme, som han insisterede på måtte indarbejdes i en sociologisk handlingsteori, afgørende blokeret. Hvis de værdimæssige orienteringer på denne måde forblev bundet af det sociale, ville handlingsbegrebet falde på gulvet, mente han. Vi ville kun kunne tænke i begreber af individer, der tilpassede sig de givne omstændigheder. Og det er her, Weber afgørende kommer ind i billedet.

Hos Weber, og primært i hans religionssociologiske skrifter, finder Parsons belæg for at tildele de kulturelle orienteringer den grad af autonomi i forhold til det sociale, som han finder nødvendig. Og han finder i Webers metodiske overvejelser, klare markeringer af, at et handlingsbegreb, i stil med hvad Parsons selv efterlyser, må udgøre det egentlige grundlag for en sociologisk videnskab. Med Weber og med de typificeringer af sociale handlinger, af sammenhænge af social orden osv. denne udvikler, mener Parsons da at finde den mulige løsning

---

<sup>1</sup> Som det f.eks. meget markant kommer frem i hans bog om metoden, og i hans forord til første udgave af *Division of Labor in Society*. Dette forord findes optrykt som appendix til den her refererede udgave.

på det problem, han har stillet sig: at få tænkt den sociale ordens problem ind i sammenhæng af en voluntaristisk handlingsteori.

Som jeg imidlertid vil forsøge at argumentere for, er Parsons synteseforsøg ikke uden problemer. Og jeg vil derfor prøve at kommentere nogle af de grundlæggende figurer i dette forsøg lidt nærmere. Først skal dog anføres, at jeg anser det for en uomgængelig, positiv pointe, at et kulturbegreb placeres så centralt inden for sociologien. Det forekommer således at være en rigtig pointering, når Parsons gør gældende, at sammenhænge af kulturelle orienteringer indgår medkonstituerende i de samfundsmæssige institutioner; og ligeledes, hvad angår personlig individualitet. Den afvisning af forestillinger om en art før-kulturel socialitet, og en art før-kulturel individualitet, der følger af denne pointering, står i denne sammenhæng ganske stærkt.

Den måde, hvorpå Parsons begriber de i denne forbindelse afgørende sammenhænge mellem et kulturelt univers af mening, de sociale institutioner og personligheden synes imidlertid at føje sig ind en forestilling om harmoni, der kun vanskeligt lader en række mulige konflikt- og krisepotentialer komme til syne. Hvis vi følger Habermas' fremstilling, er det en sådan harmoniserende tendens, der kan forklare den ganske iøjnefaldende ensidighed, der præger Parsons læsning af Weber. Således bagatelliserer Parsons kraftigt den side hos Weber, der peger på den moderne kapitalismes underminering af den selvstændige individualitet; og han bagatelliserer det aspekt af kulturelt meningsstab, som denne samfundsorden, ifølge Weber, skulle føre med sig.

Hvis vi tager udgangspunkt i nogle af de metodiske overvejelser hos Weber, synes vi ellers at have at gøre med en sociologi, der ganske resolut gør op forestillinger om 'det sociale' som en slags ydre tvangssammenhæng, som vi eksempelvis kan finde det hos Durkheim. I denne forbindelse afviser Weber således enhver forestilling om en selvstændiggjort samfundsmæssig sammenhæng, der står uden for og over de handlende individer. Og han insisterer på, at samfundsmæssige eller kollektive instanser, altid blot udgør "forløb eller sammenhænge mellem enkelte menneskers specifikke handlen".<sup>2</sup> Forskellige typer af sociale relationer, institutioner, kollektiver, det, vi kalder samfund, osv., kan med andre ord kun forstås som et resultat af de sociale handlinger, som individer eller grupper af individer sætter i værk.

Men trods dette metodiske udgangspunkt, ender Weber alligevel, i sine mere konkrete, historiske samfundsanalyser, et sted, hvor sociale relationer kommer til at gøre sig gældende som ydre, tvangsmæssige sammenhænge. I **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd**, kommer hele denne problematik ret dramatisk til udtryk. Det gennemgående tema i denne bog, er jo Webers forsøg på at vise, at der i forbindelse med protestantismen udviklede sig en form for mentalitet eller etik, som på afgørende vis bidrog til, at den moderne kapitalisme historisk kunne slå igennem. Her var tale om en mentalitet og en hermed forbunden livspraksis, der gjorde arbejdsomhed kombineret med en asketisk livsførelse, og udviklingen af en driftsøkonomisk rationalitet og effektivitet til nogle af de afgørende dyder i denne verden. Den kaldsetik, vi her får med at gøre, var religiøst begrundet, og hentede således sin mening og betydning i et sæt af overordnede værdier. Afgørende for Webers tema er imidlertid, at de praktiske holdninger, som var forbundet med denne etik, ydede et væsentligt bidrag til kapitalismens gennemsættelse. Via udviklingen i nogle religiøse trosretninger blev således den mentalitet, der er central for en 'kapitalistisk ånd',

---

<sup>2</sup> Weber (1972), s. 6.

formet: selvopofrelsen på arbejdets alter; ikke m.h.p. opnåelsen af bestemte nydelses- eller nyttevirkninger, med m.h.p. driftsøkonomisk gevinst.

Denne opofrende askese og arbejdsetik, udsættes imidlertid for en art 'dialektisk omslag'. Hvor den særlige mentalitet og praksis, der her er tale om, oprindeligt skulle have bidraget til den moderne kapitalismes historiske gennemførelse, begyndte sagerne, efterhånden som denne kapitalismes afgørende sammenhænge begyndte at gøre sig gældende, at stille sig noget anderledes. Hvor denne mentalitet og praksis oprindeligt havde været begrundet i overordnede værdier, og selv havde dannet grundlag for udviklingen af en ny social orden, bliver denne mentalitet og praksis nu påtvunget det enkelte individ af mekanismerne i selv samme orden. Dette understreges meget markant hos Weber:

"Nutidens kapitalistiske økonomi er et uhyre kosmos, som den enkelte fødes ind i, og som fremtræder for ham, i hvert fald som enkeltmenneske, som et stort set uforanderligt bygningsværk, som han må leve i. For så vidt den enkelte indgår i markedsmekanismen, påtvinger dette system ham normerne for hans økonomiske handlen. Den fabrikant, der vedvarende handler i modstrid med disse normer, bliver økonomisk lige så ufravigeligt elimineret, som den arbejder, der ikke kan eller vil tilpasse sig dem, bliver sat på gaden som arbejdsløs.

Kapitalismen af i dag, som jo har erobret herredømmet i økonomien, opdrætter og skaber ved hjælp af økonomisk udvælgelse de økonomiske subjekter - dvs. arbejdsgivere og arbejdere - som den behøver."<sup>3</sup>

Og derfor gælder, som Weber gør gældende: "Puritaneren ville være kaldsmenneske - vi er nødt til at være det."<sup>4</sup>

Ad denne vej får vi også hos Weber afdækket en række sammenhænge, hvor det heteronome, altså styring udefra, bliver et afgørende princip. I de passager, som er citeret ovenfor, sker dette på baggrund af, at kapitalistiske markedsrelationer udvikler sig til et dominerende institutionelt kompleks. Men denne udvikling er hos Weber snævert forbundet med, at bureaukratisk organiserede herredømmestrukturer vinder frem. Den bureaukratiske organisationsstruktur, som både kommer til præge de kapitalistiske virksomheder, og de statslige apparater, politiske partier m.v., er bl.a. karakteriseret ved et meget stramt hierarki, og ved, at alle procedurer følger et meget formaliseret regelsæt. Dette betyder, at der internt i disse bureaukratier ikke findes synderligt med muligheder for udøvelsen af individuelle skøn, for slet ikke at tale om udøvelsen af 'selvudfoldelse', 'selvstyre' el. lign. Kun på ledelsesniveau, dvs. i toppen af hierarkiet kan egentlige beslutninger finde sted. Men også udadtil, i forhold til samfundet og de sociale sammenhænge i øvrigt, får bureaukratiske strukturer og procedurer stigende indflydelse, idet stadig flere sociale livsområder bliver formet af eller direkte underlagt disse. Weber taler i forlængelse af sådanne betragtninger om, at det bureaukratiske herredømme kommer til at fremstå som en uafvendelig magt, som det moderne menneske i stadig større udstrækning vil være udleveret til.<sup>5</sup>

Hos Weber bliver en sådan udvikling sat i sammenhæng med, at den moderne civilisation tendentielt bliver domineret af en ganske bestemt form for rationalitet. Nemlig den målrationalitet, jeg tidligere har rereferet til. I sine typificeringer af de handlingsorienteringer, som han fandt

<sup>3</sup> Weber (1976), s. 30.

<sup>4</sup> Ibid., s. 112.

<sup>5</sup> Se hertil Weber (1972), kap. IX, afsnit 2 om udfoldelsen af det bureaukratiske herredømme.

relevante for det moderne samfund, taler Weber dels om emotionelle, eller følelsesorienterede handlinger. Og han taler om værdirationelle handlinger, som er karakteriseret ved at være styret af et sæt af overordnede værdier, som søges realiseret. Endelig taler han om instrumentelt orienterede eller målrationalle handlinger, kendetegnet ved systematiske bestræbelser på optimering af de midler, som kan føre til et givet mål. Ifølge Weber er den moderne civilisation præget af, at det i stigende grad bliver den instrumentelle, formelle og målrationalle orientering, der kommer til at præge vore tankeformer, vore handlinger og det samfundsmæssige liv i det hele taget. Rene effektivitetsbetragtninger kommer til fuldstændig at dominere den moderne kapitalistiske kultur, hvilket organisatorisk og institutionelt modsvarer af, at markedet og den bureaukratiske organisation udvikler sig som samfundsmæssigt dominerende instanser. Vi kommer ad denne vej til at leve i det, Weber ret dramatisk kaldte et 'rationalitetens jernbur'.<sup>6</sup>

Spørgsmål om overordnede værdier, dvs. spørgsmål om, hvilke overordnede mål dette omfattende 'effektivitets-maskineri' skal tjene, trænges derimod fuldstændig i baggrunden. Som Weber et sted formulerer denne sammenhæng:

"Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, dass gerade der letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander."<sup>7</sup>

Konsekvenserne af denne udvikling er, at den moderne kapitalisme dels vil blive præget af et tab af frihed; dels vil den blive præget af tab af mening. Ifølge Weber bliver den personlige autonomi således grundlæggende antastet:

"So geht mit der Rationalisierung der politischen und ökonomischen Bedarfsdeckung das Umsichgreifen der Disziplinierung als eine universelle Erscheinung unaufhaltsam vor sich und schränkt die Bedeutung (...) des individuell differenzierten Handelns zunehmend ein."<sup>8</sup>

Og med det ensidige fokus, der karakteriserer denne rationaliseringsproces, hvor kun den instrumentelle målrationalitet kommer til udfoldelse, vil de kulturelle meningssammenhænge forkrøble. I takt med at de overordnede værdier trænges ud af det kulturelle liv, vil dette således miste dets evne til at skabe de relevante sammenhænge af mening. Den moderne civilisation vil følgelig bevæge sig i en retning, hvor den i stigende grad kommer til at antage karakter af et gennemdisciplineret univers af meningsløshed.<sup>9</sup>

Weber er dog ikke ganske entydig omkring denne problematik. Han peger således på tendenser, der eventuelt vil kunne modgå den her skitserede udvikling. Når Weber i et af sine seneste skrifter pegede på mulighederne af en værdiers kamp, som han sammenligner med tidligere tiders polyteisme, har vi at gøre med antydningen af en sådan modtendens.<sup>10</sup> Og det samme gør sig gældende, når Weber overvejer mulighederne af, at få indlejret elementer af karismatisk

<sup>6</sup> Se Weber (1976), s. 113.

<sup>7</sup> Se Weber (1973b), s. 612.

<sup>8</sup> Se Weber (1972), s. 687.

<sup>9</sup> Jeg vil her minde om den sammenhæng mellem 'mening' og 'overordnede værdier', som blev tematiseret i gennemgangen af Webers religionssociologiske arbejder.

<sup>10</sup> Se Weber (1973b).



herredømme i den parlamentariske styreform.<sup>11</sup> Trods disse modgående tendenser hos Weber, vejer problematikken omkring tabet af frihed og tabet af mening dog så tungt hos Weber, at Parsons negligering heraf er ganske bemærkelsesværdig.

Hvis vi imidlertid betænker karakteren af Parsons position, kan dennes restriktive læsning af Weber imidlertid ikke undre. Således vil Webers teoremer om friheds- og meningstab kraftigt underminere nogle af de helt grundlæggende elementer i Parsons projekt. Både den betydning, Parsons tilskriver det voluntaristiske handlingsbegreb, og den betydning, han tilskriver de såkaldte 'ultimate values' i forbindelse med kulturbegrebet, bliver således antastet ganske markant.<sup>12</sup>

Vi har således at gøre med, at Parsons rent analytisk, det vil sige ifølge de grundlæggende begreber, der skal bære hans teoretiske projekt, er tvunget til at negligere eller bagatellisere disse aspekter hos Weber. Og vi så da også i det forrige kapitel, hvorledes Parsons, gennem en ret særegen fortolkning af Webers begreb for den målrationalle handling, forsøgte at omgå hele problematikken vedrørende kulturelt meningstab. Ved at føje begrebet om målrationalitet ind under et begreb om ansvarsetik, mente Parsons således at kunne definere sig ud af problemet. En manøvre, der langt fra virker overbevisende.

Hvad angår problematikken vedrørende frihedstab, var Parsons allerede i sine tidligste Weberstudier gået i rette med, hvad han opfattede som en uholdbar tendens til determinisme hos Weber, og han fremførte alternativt hertil det voluntaristiske perspektiv, der, som vi har set, skulle danne grundlag for en handlingsteori. I Parsons essays over kapitalismereceptionen i den tyske sociologi, fra 1928-29, er denne determinismekritik fremherskende.<sup>13</sup> Men som fremstillingen ovenfor har vist, mente Parsons dog også, at et sådant voluntaristisk perspektiv kunne findes hos Weber. Og det er dette perspektiv, der er i fokus i **The Structure of Social Action**, fra 1937. Det voluntaristiske princip kompletteres med et princip om interdependens. Og også dette udgør et alternativ til determinismen. Hvor det deterministiske princip tematiserer sammenhænge af ensidig påvirkning, tematiserer princippet om interdependens således relationer af gensidig påvirkning og tilpasning. Hvor man med udgangspunkt i et deterministisk princip netop kan operere med en sådan type konstellation, hvor institutionelle sammenhænge af marked, kapitalistisk virksomhedsdrift, bureaukratisk administration osv. ensidigt påvirker og vinder dominans i forhold til det kulturelle niveau, og ensidigt påvirker og vinder dominans over den individuelle personlighed, vil princippet om interdependens i stedet fremhæve, hvorledes disse instanser eller sammenhænge gensidigt påvirker og må tilpasse sig hinanden. Efterhånden som Parsons, fra '50'erne og frem, for alvor begynder at tænke sin sociologi ind i et systemteoretisk koncept, kommer dette princip om interdependens til at spille en stadig stærkere.

Som man kan se, er Parsons således ganske vedholdende i sin afvisning af Weber på dette punkt. Og ovennævnte mere principielle betragtninger, kan suppleres med en række af historiske,

---

<sup>11</sup> Se Weber (1971b).

<sup>12</sup> Disse teoremer sætter også Webers egen metodiske selvforståelse under kraftigt pres, idet princippet om de individuelle handlingers metodiske primat, vanskeligt lader sig fastholde uden kvalificerende forbehold, når disse handlinger samtidig bliver fremstillet som samfundsmæssigt determinerede. Dette problem omkring Weber skal imidlertid ikke opholde os her.

<sup>13</sup> Er her kommenteret på baggrund af Gouldner (1971); se kap. 5, s. 178 ff.

empiriske iagttagelser. Parsons peger således på, hvorledes det moderne samfund ikke blot er præget af de markedsrelationer, og af det bureaukrati, der stod så centralt for Weber. Til disse sammenhænge kommer, ifølge Parsons, et komplekst netværk af associationer, og disse er i vid udstrækning i stand til at modvirke de tendenser, som Weber fokuserede på. I et af Parsons senere skrifter hedder det således:

“In terms of power and authority, society has become more decentralized and associational rather than more concentrated. (...). Bureaucracy has become a negative symbol, implying centralized control through rigid rules and authority. The trend is actually not toward increased bureaucracy, even if bureaucracy were not in process of transformation, but toward associationism.”<sup>14</sup>

På denne baggrund bliver den noget restriktive læsning af Weber forståelig. Både en række historiske betragtninger, samt mere principielle, analytiske betragtninger får således Parsons til ganske resolut at afvise Weber på dette punkt. Parsons projekt levner ikke plads til Webers frihedstab.

Trods denne meget vedholdende tendens hos Parsons, hvad angår afvisningen af Webers determinisme omkring denne sag, synes han dog ikke at få den egentlige problematik bragt ud af verden. Den reelle substans i Webers betragtninger synes således mere hårdfør end som så. Og vi synes, hos Parsons, på trods af det voluntaristiske handlingsbegreb, og trods principper om interdependens, alligevel at have i en figur, der fremviser klare paralleller til Webers problematik. Selvom de institutionelle sammenhænge af marked, bureaukrati osv. ikke, hvis vi følger Parsons, ensidigt kan determinere individets handlinger og personlighed, vil individet alligevel, gennem relationer af interdependens, måtte tilpasse sig disse. Jvnf. forrige kapitel, vil en del af denne tilpasning finde sted i kraft af de sanktioner af økonomisk og politisk art, der knytter sig til disse institutioner. Og hvad angår dette aspekt af tilpasning, svarer dette ganske til, hvad vi har at gøre med hos Weber. En anden del af denne tilpasning sker imidlertid i kraft af, at individet har fået internaliseret de kulturelle værdier, normer og standarder, der matcher disse institutioner. Og, som vi har set det, er det netop i kraft heraf, Parsons mener at kunne fastholde det voluntaristiske princip. Men; dette betyder jo i realiteten, at Parsons udelukkende slipper fri af Webers determinisme, ved, som alternativ hertil, at indføre, hvad Wrong har kaldt ‘the oversocialized conception of man’.<sup>15</sup>

Selvom om vi ikke længere har at gøre med Webers determinisme, har vi at gøre med et hierarki af ‘kultur’, ‘samfund’ og ‘person’, der blot omformulerer den problematik af heteronomi, der i denne sammenhæng er det centrale. Og vi må således konkludere, at Parsons, trods hans egne formulerede intentioner, ikke formår at etablere en sociologisk tænkning, der i sine begreber får gjort sig fri af det heteronome. Men hvad er det i Parsons begreber, der på denne måde binder ham til denne figur af heteronomi? Hvor i Parsons begrebsunivers kan vi lokalisere problemet?

Det forekommer mig her, at Parsons tilgang til Hobbes og til dennes ‘problem of order’ i forbindelse er ret afgørende. Udgangspunktet for Hobbes’ problemstilling var jo tilstedeværelsen af egoorienterede, nyttemaksimerende individer, som, netop grundet interesse-mæssige konflikter, ville kunne ende i en alles krig imod alle. Og selvom Parsons polemiserede mod Hobbes’ løsning

---

<sup>14</sup> Se Parsons (1977c), s. 209.

<sup>15</sup> Se Wrong (1961).

på dette problem, havde han ingen kritik af den måde, hvorpå Hobbes formulerede det. Tværtimod blev Hobbes fremhævet positivt, for at have tematiseret dette så præcist. Parsons får hermed, i sin håndtering af Hobbes, lagt sig fast på en begrebsmæssig strategi, hvor regulerende tiltag, der tager sigte på en egentlig reduktion eller overvindelse af interessekonflikter, og på denne måde søger at fremme eller realiserer en egentlig almen interesse, i realiteten bliver udelukket. Og der bliver i stedet satset på et perspektiv, der nærmest må karakteriseres i termer af en slags normativ eller moralsk 'indkapsling' af disse. Og dette hænger igen sammen med, at den type af individualisme, der var udgangspunktet for Hobbes tages for givet, og i denne forstand optræder som en uproblematisk størrelse. Blot kræver den normativ regulering.<sup>16</sup>

Man kan hos Habermas se en lignende fokusering på denne sag. Også han hæfter sig ved, at Parsons i det væsentlige lader det individualistiske, rent målrationelle handlingskoncept, der var på spil hos Hobbes, uantastet. Dette modificeres, som det formuleres hos Habermas, ganske vist af, "dass Parsons die Zwecktätigkeit zwar durch Wertstandards und entsprechende Wertorientierungen begrenzt sieht; aber der letztlich entscheidende Ansatzpunkt bleibt die singuläre Handlung eines einzelnen Aktors."<sup>17</sup> Habermas' ærinde med denne iagttagelse er at påpege, hvorledes Parsons hermed forskærtser muligheden af at sammentænke den handlingsteori, der var det centrale omdrejningspunkt i **The Structure of Social Action**, med den systemteori, som senere blev central for Parsons. Netop fordi Parsons opererer med et forsnævret handlingsbegreb, knyttet til en bestemt type af individualitet, bliver det, ifølge Habermas' argumentation, umuligt for Parsons at sammentænke disse to niveauer. De kommer til at fungere yderligt i forhold til hinanden, og Parsons teoretiske projekt kommer derfor til at lide af en slags spaltning; handlingsteorien og systemteorien falder fra hinanden.

Habermas's kritik af Parsons på dette punkt indgår som et led i en argumentation for hans egen 'teori om kommunikativ handlen'. Det er imidlertid ikke denne, der her er mit ærinde. Men alligevel er Habermas's iagttagelse relevant, da den peger på et helt afgørende træk ved Parsons. Nemlig at han forbliver bundet af den særlige type af individualisme, der præger den givne sociale orden. En individualisme, der netop er karakteriseret ved dens snæverhed. En individualisme, der er karakteriseret ved, at en egentlig samfundsmæssig orientering ligger uden for dens horisont.<sup>18</sup>

Vi finder hos Marx en række betragtninger over denne type af individualisme, som måske kan være med til at belyse problemet hos Parsons. Marx forsøger således at sætte denne særlige type af individualisme i sammenhæng med den særlige type af arbejdsdeling, der præger det kapitalistiske samfund. Marx finder således, at denne individualisme er knyttet til en type af arbejdsdeling, hvor den samfundsmæssige reproduktion er bundet til, og formidles over en realisering af private interesser.<sup>19</sup> Det synes helt klart at være en sådan type af konstellation, vi har at gøre med hos Hobbes; og det synes at være denne konstellation, der føres videre hos Parsons. Og det er en type konstellation, der netop vil netop føre til, fremfører Marx, at de særlige enkeltinteresser og det samfundsmæssige vil falde fra hinanden. De vil komme til at fungere

<sup>16</sup> Parsons har i øvrigt den samme type betragtning på det sociale stratifikationssystem, og de hierarkiske strukturer, der præger dette. Også dette betragtes som uproblematisk, men fordrende normativ regulering.

<sup>17</sup> Se Habermas (1981, II), s. 320.

<sup>18</sup> Det er dette, Habermas forsøger at afhjælpe gennem udviklingen af et kommunikativt handlingsbegreb.

<sup>19</sup> Se hertil Marx/Engels, **Die deutsche Ideologie**, (MEW 3), s. 33.

yderligt i forhold til hinanden. Det samfundsmæssige vil komme til at yderliggøre og selvstændiggøre sig i forhold til det individuelle i form af en stat. Og, kunne vi føje til, i form af en selvstændiggjort kultur.

Det, der på baggrund af et sådant ræsonnement, synes at kunne lokaliseres som den væsentligste kilde til det problem af heteronomi, som viser sig også at præge Parsons tænkning, er, at han i sine begreber i det væsentlige lader sig binde af den type af samfundsmæssighed, og af den type af individualitet, der præger den givne sociale orden.

Disse betragtninger kan imidlertid lede over i den anden ejendommelige 'mangel' i Parsons' syntese. Også hans læsning af Durkheim lider således af en ganske bemærkelsesværdig ensidighed. Hvad angår denne, vil jeg således pege på, at en fastholdelse af det kreative perspektiv, der er et væsentligt anliggende for Parsons, også kunne være sket ad en nogen anden vej, end han selv foreslår. Og en sådan findes der faktisk antydninger af hos Durkheim. Dette kreative aspekt, eller perspektivet om autonomi, om man vil, synes stadig præget af den positivisme, og med denne det princip om heteronomi, som Parsons vedholdende polemiserer imod. Ikke desto mindre har vi at gøre med en vigtig tendens i Durkheims tænkning, som jeg skal forsøge at trække frem.

Jeg vil gøre dette, ved at drage sammenligninger til August Comte, der jo var en af Durkheims væsentligste inspirationskilder. Sammenligninger, der kan være relevante, fordi vi med Comtes positivistiske sociologi netop har at gøre med et af de første mere systematiske forsøg på at sætte det, jeg kalder det heteronome princip, i system. Altså, at menneskets gøren og laden i det væsentlige begribes som determineret af ydre omstændigheder.

Hos Comte, hvor et tankemønster af denne art begynder at blive udviklet i systematisk form, kan man således se, hvorledes det gennemgående og dominerende tema, bliver et opgør med de ideer om 'frihed' og 'autonomi', som oplysningstænkningen havde formuleret, til fordel for et princip om, at mennesket måtte tilpasse og underordne sig den naturlige evolution i samfundet. En evolutionsproces, som bl.a. ville gå i retning af en styrkelse af de komplekser af kapitalistisk industri, som havde vundet fodfæste på Comtes tid. Alternativt til en mentalitet, præget af 'metafysiske forestillinger om frihed' o.lign., plæderer Comte således for det, han kaldte en 'positiv ånd'. En 'positiv ånd', præget af tilpasning til de lovmæssigheder, som styrer den sociale udvikling, og præget af den instrumentelle beherskelse af det sociale liv, som disse lovmæssigheder åbner mulighed for.

I sin **Cours de Philosophie Positive** siger Comte således om den revolutionære filosofi, som han kalder den, at dens ideer om fremskridt i det væsentlige drejer sig om 'the continuous extension of liberty'; eller om en 'gradual expansion of human powers'. I forhold hertil fremhæver den positive filosofi, dvs. Comtes eget system, at: "... true liberty is nothing else than a rational submission to the preponderance of the laws of nature (-)." <sup>20</sup>

Det, der lægges op til med sådanne betragtninger over den 'positive ånd', er, at mennesket generelt, og socialvidenskaben i særdeleshed, må forholde sig til de sociale sammenhænge og til den sociale udvikling, som var det 'natursammenhænge', vi havde at gøre med. Og som det har

---

<sup>20</sup> Se Comte (1974), s. 214.

været tilfældet med 'naturen', så kan vi, argumenterer Comte, ved at lære de lovmæssigheder at kende, som styrer det sociale liv, og ved at følge os efter dem, åbne for en begyndende rationel beherskelse af dette liv. Ligesom vores tekniske færdigheder har givet os mulighed for at forme naturen, vil de kunne give os mulighed for at forme os selv - som menneskehed. Comte siger således forhåbningsfuldt om de perspektiver, der kan ligge i forlængelse af den 'positive videnskab':

"(-) die Technik wird dann nicht mehr ausschliesslich geometrisch, mechanisch oder chemisch usw. sein, sondern auch und in erster Linie politisch und moralisch. Denn die von der Menschheit ausgeübte Haupttätigkeit muss in jeder Hinsicht in der ständigen Verbesserung ihrer eigenen individuellen wie kollektiven Natur bestehen, innerhalb der Grenzen, die - wie in jedem anderen Fall - der Gesamtheit der tatsächlichen Gesetze anliegt."<sup>21</sup>

Trods Comtes vedholdende markeringer imod enhver autonomibestræbelse, stikker et princip, som går i denne retning, alligevel hovedet frem i en passage som den netop citerede. En sådan ide om en 'menneskets formen sig selv', som her kommer til udtryk, kunne således have udgjort et af de centrale elementer i udfoldelsen af et princip om autonomi. Men da de sociale sammenhænge hos Comte i realiteten optræder lig naturen, og da det afgørende mål for Comtes bestræbelser er udviklingen af en 'ånd', præget af tilpasning til lovmæssighederne i den sociale udvikling, får vi i stedet åbnet for et perspektiv, hvor 'beherskelse af mennesker', gennem udviklingen af en industriel, kapitalistisk organisation, gennem udviklingen af administrative apparater, og støttet af 'den positive ånd', synes at blive resultatet.<sup>22</sup>

Hos Durkheim kan vi finde vi ganske tilsvarende betragtninger. Her hedder det således, at vi ikke i en slags frihedstrang kan gøre op med de "... kræfter, der hører den materielle eller den sociale verden til." I stedet gælder, ganske som hos Comte: "At være autonom vil for et menneske sige at forstå de nødvendigheder, det har at underlægge sig, og at acceptere disse med fuld viden om de faktiske forhold".<sup>23</sup>

Som Durkheim formulerer sig her, forbliver mennesket således underordnet de ydre omstændigheder; både den materielle verden og den sociale. En selvstændig formning af disse omstændigheder synes ikke at kunne komme på tale. Den pointe, Durkheim fik oparbejdet i forhold til utilitarismen, nemlig at individet med dets orienteringer ikke kan forstås som en given størrelse, der kan forklare det samfundsmæssige, men at det omvendt er det samfundsmæssige niveau, der kan forklare det individuelle, synes således at have ført Durkheim selv i vanskeligheder. Hvis vi taler i begreber af handling, autonomi, kreativitet osv., er der således ingen tvivl om, at der hviler et meget tungt problem over hans position.

Hvad disse spørgsmål angår, har Parsons uden tvivl, med sin insisteren på den selvstændige betydning af det kulturelle niveau, fat i en afgørende pointe. Dog synes han at fokusere så stærkt på netop dette aspekt, at han kommer til at overse, at vi hos Durkheim faktisk kan finde tendenser, der peger ud over den rene tilpasning til ydre omstændigheder, som ellers synes dominerende.

<sup>21</sup> Se Comte (1979), s. 60.

<sup>22</sup> Uddybende kan der henvises til Marcuse (1969), hvor en lignende argumentation kan findes.

<sup>23</sup> Se Durkheim (1992), s. 91.

Tendenser, som imidlertid kraftigt underbetones i Parsons udlægning.<sup>24</sup>

Sådanne tendenser hos Durkheim har vi dels at gøre med, hvor det ikke blot handler om, at mennesket er formet af dets omgivelser, men selvstændigt kan forme disse. Og vi har at gøre med en sådan tendens i forbindelse med det allerede nævnte forhold, at Durkheim tildeler idealer en direkte konstituerende rolle i forhold til det sociale.<sup>25</sup> Samtidig med at det heteronome princip uden tvivl hviler tungt på Durkheims position, har vi således på den anden side at gøre med tendenser, der peger i retning af det autonome. Vi synes således at have at gøre med en grundlæggende dobbelthed i Durkheims begrebsunivers.

Denne dobbelthed kan illustreres ved den måde, hvorpå Durkheim diskuterer 'civilisation'. På den ene side har han således gjort gældende, at det vi kalder den menneskelige civilisation, ikke kan forstås i termer af finalitet; det vil sige som et mål, der er blevet tilstræbt, og efterfølgende søgt realiseret. Som vi tidligere så det i forbindelse med udviklingen af den differentierede arbejdsdeling, af organisk solidaritet, af individualitet osv., skal udviklinegn af civilisation forstås rent kausalt. Som med disse andre forhold, er civilisationen i sidste ende en konsekvens af en øget volumen og densitet i det sociale liv. Som dette bliver formuleret:

"In determining the principal cause of the progress of the division of labor, we have at the same time determined the essential factor of what is called civilization... If science, art, and economic activity develop, it is in accordance with a necessity which is imposed upon men. It is because there is, for them, no other way of living in the new conditions in which they have been placed."

"From this point of view, civilization appears, not as an end which moves people by its attraction for them, not as a good foreseen and desired in advance, of which they seek to assure themselves the largest possible part, but as the effect of a cause, as the necessary resultant of a given state."<sup>26</sup>

På den anden side kan vi dog også høre, at "a mechanistic conception of society does not preclude ideals, and it is wrong to reproach it with reducing man to the status of an inactive witness of his own history."<sup>27</sup> Med dette menes, at det er muligt at tilstræbe, hvad Durkheim kalder en sund tilstand i samfundet. Og hvad angår bestræbelserne på at nå en sådan perfektion eller sund tilstand i samfundet, bliver der uddybet:

"Moreover, the direction to follow in order to attain this end can be laid out. If, instead of letting causes engender their effects by chance and according to the energy in them,

---

<sup>24</sup> Parsons er selv blevet kritiseret for at udvikle en position, der i sidste ende lader individet være domineret af

'det sociale' og 'det kulturelle'. Hermed kan antydes, at et kulturbegreb, som Parsons tematiserer det, ikke i sig selv er tilstrækkeligt i forbindelse med den her berørte problemstilling. Dette skal dog ikke berøres yderligere, da det ikke er emnet for artiklen.

<sup>25</sup> Parsons koncentrerer sig i sin kritik af Durkheims kulturbegreb om det, jeg har kaldt den første variant. Parsons udvikler denne kritik i forbindelse med en mere generel kritik af positivismen. Det, jeg har kaldt den anden variant, betragter Parsons som et udslag af en idealistisk tendens hos Durkheim, og denne bliver ikke diskuteret så indgående. Parsons kritiserer i anden sammenhæng idealismen mere generelt. Til hans generelle kritik af hhv. positivisme og idealisme, se Parsons (1968), kap. 2, 3 & 13.

<sup>26</sup> Op. cit., s. 336-37.

<sup>27</sup> Ibid., s. 340.

thought intervenes to direct the course, it can spare men many painful efforts."<sup>28</sup>

Som man vil se, viderefører Durkheim her en del af den tankegang, vi også fandt hos Comte. Og som det var tilfældet hos Comte, forsøger Durkheim hermed at åbne for, at den menneskelige civilisation ikke blot betragtes som et rent produkt af givne omstændigheder. Durkheim ønsker at åbne for, at den også kan formes af mennesket selv.<sup>29</sup> Og som det skulle være fremgået, har vi således at gøre med, at de tendenser i retning af heteronomi, som ellers syntes at være de dominerende hos Durkheim, således kommer til at stå over for modsatte tendenser. Tendenser, som peger i retning af autonomi. Jeg skal i det følgende antyde nogle af disse.

En sådan tendens, der peger i retning af det autonome, støder vi således på i forskellige sammenhænge, hvor Durkheim diskuterer, hvorledes omfattende sociale brud kan sætte sig igennem. Parallelt med den distinktion mellem to sider ved moralen som blev skitseret i et tidligere kapitel, opererer Durkheim i denne forbindelse med to typer af sammenhænge, der kan præge det sociale liv. Svarende til det aspekt ved moralen der handler om, at man følger sig efter ydre sanktioner, peger Durkheim således på faser eller perioder i samfundsudviklingen, præget af stabilitet og ro. I sådanne perioder vil netop det ordensmæssige aspekt ved moralen være dominerende.

Overfor dette taler han på den anden side om "perioder af kreativitet og fornyelse";<sup>30</sup>; om "kritiske faser", "hvor tingene er i bevægelse."<sup>31</sup> I sådanne "tider af bevægelse og forandring kan den disciplinære ånd ikke bevare sin moralske styrke, da det eksisterende system af regler, eller i det mindste dele heraf, er rystet."<sup>32</sup> I sådanne perioder er det det aspekt ved moralen, der handler om idealer, som vi tilstræber, der bliver afgørende. Ikke blot de eksisterende idealer, men nye, som skal sættes igennem. Her bliver det "de aktive kræfter ved bevidstheden og fantasien, der må trækkes på."<sup>33</sup>

Hvis der i sådanne perioder af brud udvikler sig en tilstrækkelig intensitet og koncentration i de sociale og kulturelle forbindelser, en fortættet kollektiv stemning, vil de idealer, der her kan udvikle sig, kunne opnå så stor en autoritet, at de vil kunne være med til historisk at sætte en ny dagsorden. "Det er i virkeligheden i sådanne momenter af kollektiv gæring, de store idealer, som civilisationer hviler på, bliver født."<sup>34</sup> Durkheim peger bl.a. på reformationen og renaissance, på den franske revolution og på det 19. århundredes socialistiske oprør, som 'strømninger', der må forstås på en sådan baggrund.<sup>35</sup>

Selvom Durkheim generelt betragter kulturen som afledt af det sociale, bliver denne således også tildelt en relativ autonomi i forhold hertil.<sup>36</sup> Og som vi ser det ovenfor, mener Durkheim, at

---

<sup>28</sup> Ibid., s. 339-40. Der kan uddybende hertil henvises til Giddens (1971). Især kapitel 7: 'Individualism, socialism and the 'occupational groups'.

<sup>29</sup> Durkheim (1964), s. 336-41.

<sup>30</sup> Durkheim (1974), s. 91; mine understregninger.

<sup>31</sup> Se Durkheim (1973), s. 101.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., s. 102.

<sup>34</sup> Durkheim (1974), s. 91.

<sup>35</sup> Durkheim (1994), s. 92.

<sup>36</sup> Dette perspektiv om relativ autonomi kan findes udviklet i 'Individual and Collective Representations',

kulturelle strømninger ligefrem kan fungere konstituerende i forhold til det sociale. Nemlig i de historiske brudfaser, hvor en gammel social orden er ved at være passé, og en ny ved at bryde frem. Her kan det kulturelle niveau få den afgørende rolle, at definere de mål, hvorefter den nye orden må formes. Det hedder således, at et samfund "må have et ideal, det stræber imod", <sup>37</sup> og at det "ikke kan konstituere sig uden frembringelse af idealer." <sup>38</sup>

I sådanne brudperioder er det imidlertid ikke blot det kulturelle niveau, der således tildeles en særlig rolle. Også individet får en anden betydning. Omfattende kriseproblemer af social desintegration, hvor givne organisationsformer begynder at smuldre, kan nemlig betyde, at samfundet så at sige føres tilbage til de elementer, hvoraf det består. Dvs. til individerne med deres gensidighed af indbyrdes relationer. Og det vil da blive op til dem, ud af disse relationer at udvikle noget nyt. "De må selv udvikle den organisation, der mangler." <sup>39</sup>

Durkheim peger på, hvorledes hans samtid bar præg af sådanne forhold af desintegration og brud, men han får dog ikke udfoldet denne problematik. Alligevel synes den relevant at trække frem, da den angiver et vigtigt moment i det perspektiv om autonomi, som figurerer hos Durkheim.

Til præcisering heraf skal dog bemærkes, at vi med ovenstående ikke føres tilbage til utilitarismens egoorientering. Vi har at gøre med en samfundsmæssig orientering vedrørende samfundsmæssige foranstaltninger, som er funderet i individerne. Det samfundsmæssige perspektiv bliver således fastholdt. Som vi f.eks. finder det formuleret i den følgende passage, hvor Durkheim formulerer sig til de sociale problemer, der følger med sådanne processer af desintegration. Sådanne problemer, hedder det:

"... kræver samfundsmæssige foranstaltninger. Individet kan ikke alene gøre noget imod dem. Det eneste effektive middel ligger i den kollektive organisering af velfærd. Individuelle energier må grupperes, koncentrerer og organiseres for at have nogen effekt." <sup>40</sup>

Denne passage kan lede frem til den anden type af sammenhænge hos Durkheim, hvor et autonomt princip synes at være på spil; nemlig de sammenhænge, hvori han diskuterer samfundsmæssig regulering. Også her brydes der med princippet om heteronomi, da det nu ikke blot drejer sig om det samfundsmæssige, der former og regulerer individerne. Her er det det sociale, samfundsmæssige liv selv, der bliver reguleret.

Et sådant perspektiv om samfundsmæssig regulering støder vi på i forbindelse med Durkheims diskussion af det, han kalder 'tvungen arbejdsdeling'. <sup>41</sup> Den udvikling frem mod en organisk solidaritet, som det moderne samfunds omfattende arbejdsdeling åbnede for, så Durkheim, som tidligere antydet, midlertidigt blokeret af en række sociale patologier. En rådende egoisme og en rådende normløshed eller anomi udgjorde sådanne patologier. Og hertil kommer den 'tvungne arbejdsdeling'. En sådan har vi ifølge Durkheim at gøre med, når personer ikke spontant kan

---

(Durkheim 1974).

<sup>37</sup> Durkheim (1973), s. 13.

<sup>38</sup> Se Durkheim (1974), s. 93.

<sup>39</sup> Durkheim (1992), s. 106.

<sup>40</sup> Durkheim (1973), s. 84.

<sup>41</sup> Se hertil Durkheim (1964), bog III, kap. 2.



bevæge sig ind i de sociale funktioner, hvori de bedst kan gøre fyldest, men hæmmes heri af de herskende sociale og økonomiske fordelingsforhold. Først når sådanne forhindringer for en spontan arbejdsdeling var fjernet, ville de konflikter og interessemodsatninger, som prægede det samfundsmæssige liv, kunne overvindes, og den organiske solidaritet blive en realitet. En proces, der ville kræve regulerende tiltag af forskellig art.<sup>42</sup>

Durkheim formulerer sig ikke synderlig radikalt i denne sag. Således er det ikke selve den hierarkiske struktur, der grundlæggende præger den kapitalistiske orden, der bliver problematiseret. Det er udelukkende den måde, hvorpå der rekrutteres til funktionerne i dette hierarki, der stilles spørgsmål ved. Nemlig, at disse i højere grad er bestemt af 'social arv' end af 'talent og tilbøjelighed'. Vi har således at gøre med en art social-liberalisme, hvor, som det hedder, "det er nødvendigt, at de ydre vilkår for konkurrence er lige."<sup>43</sup>

Trods denne moderation får vi alligevel påpeget et behov for, at de elementer af ydre tvang i forhold til det sociale liv, herunder de fordelingsmæssige forhold, som udviklingen af den rene laissez-faire økonomi havde ført med sig, bliver overvundet gennem former for samfundsmæssig regulering. Dette reguleringsperspektiv kommer imidlertid til at stå langt stærkere i forbindelse med de intermediære grupper, korporationer eller 'occupational groups', som tidligere er blevet nævnt. Det er disse, der tåntænkes den helt afgørende rolle, når Durkheim formulerer sit perspektiv om samfundsmæssig regulering.

Durkheims overvejelser over disse intermediære grupper havde både relation til de økonomiske problemer, til de moralske, og til de politiske problemer, som han fandt dominerende i sin samtid.

Hvad angår økonomien, var udgangspunktet for Durkheims overvejelser den tingenes tilstand, som med kapitalismens fremvækst var blevet rådende. Her var de økonomiske aktiviteter på den ene side blevet fuldstændig dominerende for det samfundsmæssige liv. På den anden side kunne disse aktiviteter udfolde sig uden nogen form for social eller normativ regulering. Dette fandt Durkheim ganske enkelt uholdbart. Som det formuleres helt utvetydigt: "Det er lige præcis på grund af dette forhold, at den krise, som de europæiske samfund nu lider under, har udviklet sig."<sup>44</sup> En krise, der for Durkheim både havde økonomiske, moralske og socialt integrative dimensioner.

Økonomisk bestod det afgørende problem i, at markedsmekanismerne alene ikke syntes at kunne fungere, uden at samfundet jævnligt blev ramt af de rystelser, der udgik fra det økonomiske system; voldsom vækst, efterfulgt af økonomiske tilbageslag. En form for regulering af de økonomiske aktiviteter måtte altså til. Durkheim havde imidlertid ikke tillid til en ren statslig regulering, da statslige tiltag næppe ville kunne tilpasses de konkrete problemer og processer, der præger det økonomiske liv. Derfor pegede han i stedet på organisationer, der direkte var funderet i økonomien. Det er her, de intermediære grupper i form af korporationer eller 'occupational groups' kommer ind i billedet. Disse er tænkt som en slags arvtagere efter de gilder og laug, som i tidligere samfund havde varetaget økonomisk regulerende funktioner. Durkheim forestillede sig,

---

<sup>42</sup> Til den følgende fremstilling kan der uddybende henvises til Lukes (1993), Müller (1993) og Turner (1992).

<sup>43</sup> Se Durkheim (1964), s. 407.

<sup>44</sup> Durkheim (1992), s. 11.

at der skulle udvikles en række af korporationer, som var baseret i og dækkede de brancher og sektorer, der prægede økonomien. Korporationer, som gennem regulerende tiltag på den ene side skulle sikre en overvindelse af det på markedet rådende anarki. Og på den anden side sikre, at en sådan regulering var tilpasset den differentiering, som fulgte med den højt udviklede arbejdsdeling. Som nævnt ville staten som central instans næppe kunne forestå en sådan regulering. Denne skulle til gengæld fastlægge de overordnede rammer. "På denne måde ville det økonomiske liv blive organiseret, reguleret og defineret, uden at det mister noget af dets diversitet."<sup>45</sup>

Det moralske problem lå i umiddelbar forlængelse af ovenstående. Durkheim mente således, at en overvindelse af de sociale rystelser, som det økonomiske system førte med sig, måtte være en betingelse for, at individet normativt skulle kunne forme og regulere dets tilværelse i overensstemmelse med de sociale sammenhænge, hvori det fungerede. Gennem deres økonomiske reguleringsiltag skulle de intermediære grupper således også bidrage til, at de rådende tilstande af normløshed eller anomi blev overvundet.

Disse grupper skulle imidlertid også fungere som en art kollektiver, individet kunne knytte sig til. De skulle således give et grundlag for at få etableret den solidaritet individerne imellem, som kunne føre til et brud med den rådende egoisme.

En sådan gruppesolidaritet ville naturligvis kunne tilvejebringes ad forskellige veje. Men hvis den samtidig skulle bidrage til solidaritet i samfundsmæssig forstand, måtte de pågældende grupper være involveret i væsentlige samfundsmæssige funktioner. Durkheim afviste staten som en instans, der alene kan repræsentere det samfundsmæssige niveau. Også her mente han, at staten fungerede for generelt og for overordnet, i forhold til det enkelte individ. En mellemliggende instans, som på den ene side havde tæt berøring med de aktiviteter, der afgørende prægede det enkelte individ, og på den anden side var involveret i overordnede samfundsmæssige funktioner, måtte derfor ind i billedet. Her bliver korporationerne igen centrale, og de får således som en væsentlig funktion, at virke som en socialt integrerende formidlingsinstans mellem det individuelle og det samfundsmæssige niveau. De skal sikre en sammenhæng mellem det, der senere hos Lockwood (1992) er blevet tematiseret som hhv. 'social integration' og 'system integration'.

Politisk blev korporationerne tiltænkt vigtige funktioner, hvad angår de moderne samfunds politiske konstitution og den politiske viljesdannelse. Også her skulle de fungere som intermediære instanser, der kunne formidle mellem det individuelle og det almene, dvs. staten.

Durkheim så ikke blot økonomiske og moralske problemer i sin samtid. Han fandt også, at det politiske system var ramt af krise. Han mente således, at staten havde vanskeligt ved at fungere med en sådan autonomi, at den i det hele taget kunne varetage sine opgaver. Den rolle, Durkheim i denne forbindelse tiltænker staten, rummer et betydeligt etisk element, idet han ser dens væsentligste funktion i en tematisering og realisering af de overordnede værdier, der hører en given kultur til. Staten skal altså formulere og gennemsætte de civilisatoriske mål, hvorefter samfundet kan udvikle sig. Dette vil imidlertid kræve, mener Durkheim, at staten kan selvstændiggøre sig og fungere autonomt i forhold til de mange partikulære interesser, der knytter sig til 'massen af

---

<sup>45</sup> Durkheim (1992), s. 37.

individer', som det formuleres.<sup>46</sup>

Durkheim mente, at der omkring denne sag lå indbygget et problem i den måde, hvorpå de politiske systemer var opbygget. Han opfattede disse således, at parlamentarisk repræsentation og parlamentariske valg grundlæggende var funderet i isolerede individer, som udelukkende var knyttet sammen via lokalitet. I et sådant system, argumenterer han, vil statens politik uvægerligt have en tendens til at tilpasse sig de partikulære interesser. Den vil ikke kunne hæve sig op over dem.

En sådan type sammenhæng, hvor staten i en vis forstand bliver afhængig af 'massen af individer', betyder dog ikke, at individerne tilsvarende bliver styrket i forhold til staten. Det betyder udelukkende, at staten ikke kan påtage sig den etiske funktion, der retteligt hører den til. Tilbage står imidlertid hele det "administrative maskineri", som "har bevaret dets stabilitet, og blot kører videre med den samme automatiske regelmæssighed."<sup>47</sup> Vi vil altså få at gøre med en ren administrativ dominans.

Igen kommer korporationerne ind i billedet som afgørende intermediære instanser. Disse skal bidrage til at frigøre staten fra 'massen af individer'. Ikke ved, at politiske rettigheder bliver indskrænket, men ved at korporationerne, som alternativ til lokalt tilhørsforhold, kommer til at danne rammen omkring disse rettigheder. Hermed vil det ikke længere være en abstrakt masse af isolerede individer, der ligger til grund for statens politik, men individer, der allerede i udgangspunktet er samfundsmæssigt orienterede. Hermed bliver korporationernes moralske og socialt integrative funktioner også i politisk forstand afgørende.<sup>48</sup>

Korporationerne skal dog ikke blot bidrage til at gøre staten fri af de individuelle interesser. De skal også være med til at sikre, at individet ikke bliver underlagt statslig, administrativ dominans. En sådan ville imidlertid blive resultatet, hvis staten som organisation udgjorde den eneste kollektive instans, individet kunne orientere sig imod. Korporationerne skulle derfor have så megen selvstændighed i forhold til staten, at de ville kunne opveje en sådan dominans. De intermediære grupper og staten må således fungere med en vis ligevægt i forhold til hinanden. En for stærk stat vil underkue individerne; og for stærke korporationer vil føre til en art korporativ partikularisme.<sup>49</sup>

Det kan måske forekomme, at vi her har at gøre med en modsigelse hos Durkheim. På den ene side skal korporationerne således hindre statslig dominans over individerne. Og de skal på den anden side bidrage til at styrke staten i forhold til disse. Her må man dog holde sig for øje, at både 'stat' og 'individer' optræder i en dobbelt betydning hos Durkheim. Vedrørende staten kan man således sige, at den rent administrative dominans skal stækkes, hvorimod statens etiske aspekter skal styrkes. Og vedrørende individet, at det er dén almene orientering omkring individualiteten,

---

<sup>46</sup> Durkheim (1992), s. 100.

<sup>47</sup> Ibid., s. 106.

<sup>48</sup> Durkheims tilgang er ikke ganske ulig Hegels, når denne skelner mellem staten som "äusserer Staat", der står over for de enkeltstående individer (§523), og staten som "die selbstbewusste sittliche Substanz" (§ 535); og som en formidlende instans opererer med "die *Korporation*, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, ebenso sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt und eine bewusste Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck (...) hat" (§534). Se Hegel (1969).

<sup>49</sup> Ibid., s. 62.

der var knyttet til individ- og personlighedskulten, der skal styrkes i forhold til det enkelte individ i dets umiddelbare, empiriske betyding.

Med disse betragtninger kan vi da tydeliggøre, hvad der må blive de overordnede mål for den statslige politik. Ifølge Durkheim er personlighedskulten det i værdimæssig forstand afgørende i det moderne samfund. Og målet for den statslige politik må følgelig være at styrke individualiteten. Den skal således "sørge for at tilvejebringe det miljø, hvori individet bevæger sig, således at det frit kan udvikle dets evner." En udvikling der, formidlet over statslige tiltag, vil føre til en stadig udvidelse af individuelle rettigheder.

"Individets rettigheder er således i stadig udvikling: fremskridtet går hele tiden videre, og det er ikke muligt at sætte nogen begrænsninger for denne kurs. Hvad der i går syntes at være en luksus, er i dag en præcis defineret rettighed. Den opgave, der påhviler staten, har således ingen grænser."<sup>50</sup>

Som vi tidligere har set det, betragter Durkheim den moderne individualisme som et resultat af den samfundsmæssige udvikling. Og de rettigheder, der kan knytte sig til individet, betragtes som samfundsmæssigt betingede. For Durkheim er staten i denne sammenhæng afgørende som garanten for sådanne rettigheder. Han ser derfor heller ingen konflikt mellem en styrkelse af individet på den ene side, og af staten på den anden. Det forholder sig snarere sådan, at disse to processer gensidigt betinger hinanden. Følgelig behøver individet heller ikke føle sig i noget modsætningsforhold til staten. Det er, som det formuleres, statens opgave at give individualiteten realitet. Som dette kommer til udtryk i nogle af Durkheims spidsformuleringer:

"Der er ikke noget negativt i den rolle, staten spiller. Det er dens tendens at sikre den mest gennemførte individualisering, som samfundstilstanden tillader. Den tyranniserer ikke individet; det er tværtimod staten der forløser individet fra samfundet."<sup>51</sup>

Ad denne vej, med etableringen af intermediære instanser, og formidlet over processer af samfundsmæssig regulering, bliver de tidligere refererede betragtninger hos Durkheim om forholdet mellem individ og samfund således kraftigt modificeret. Individet er nu ikke længere blot underlagt socialt pres. I stedet har vi fået åbnet for, at individer, gennem udviklingen i deres sociale relationer aktivt kan forme og regulere det samfundsmæssige. Og det er blevet påpeget, at målet for en sådan regulering må være en generel, almen sikring af 'individualitet', 'individuelle udfoldelsesmuligheder' osv.

Som det gerne skulle være fremgået af denne redegørelse, har vi i Durkheims tænkning adskillige elementer, der kunne pege i retning af det autonome princip. Men som det også skulle være fremgået, er Durkheim, hvad dette angår, dog ikke uden problemer. Arven fra Comtes positivisme synes således at hvile tungt på Durkheim. Og dette er da også kommet til at præge hans perspektiver på individualiteten, som han ellers tilkender en helt anderledes central placering, end det var tilfældet hos Comte. Denne forbliver en problematisk størrelse hos Durkheim.

Som det tidligere er fremgået, er det med individ- og personlighedskulten ikke den særlige, sansemæssige individualitet, der sættes højsædet. Det er individualiteten generelt; individualiteten som almen orientering. En styrkelse af denne almene orientering vil dog ikke, ifølge Durkheim, føre

---

<sup>50</sup> Ibid., s. 68-69.

<sup>51</sup> Ibid, s. 69.

til en gradvis harmonisering mellem det almene og den enkelte. Forholdet mellem individ og samfund forbliver konfliktfyldt. Og det samme gælder forholdet mellem det sansemæssige, kropslige aspekt ved individet overfor det kulturelle, socialiserede. Det individuelle og det sansemæssige forbliver underlagt det sociale, og må føje sig efter det sociale pres. Durkheim mener, at dette konfliktforhold er helt grundlæggende for vores civilisation, og han mener, at konflikten vil blive skærpet med vores videre civilisering.<sup>52</sup> En konflikt, der i sidste ende er et udtryk for, at en harmonisk formidling mellem individuelle behov og det samfundsmæssige ikke er mulig, ifølge Durkheim. Det element af forsoning mellem det individuelle og det samfundsmæssige, vi kan læse ud af Durkheim, gør sig således kun gældende på bekostning af en øget spænding mellem individets rent åndelige, kulturelle sider, overfor de kropslige, sansemæssige sider.

Det perspektiv, Durkheim forbinder med personlighedskulten, bliver derfor også behæftet med en ejendommelig ambivalens. Vi hører således på den ene side, at "det at være en person, er at være en autonom kilde til handling."<sup>53</sup> Og på den anden side om autonomien, at denne i det væsentlige består i, at individet gennem en rationel viljesdannelse blot underlægger sig 'de faktiske forhold'.

Vi synes således at falde tilbage i det grundlæggende skisma i Durkheims sociologi, som jeg har forsøgt at skitsere. Et skisma, hvor elementer af autonomi uformidlet kommer til at stå over for et dominerende princip om heteronomi. Og dette gælder naturligvis ikke kun den ovennævnte problematik vedrørende individualitet. Dels syntes Durkheim at forblive bundet af de tankefigurer, vi stødte på hos Comte, således at han videreførte dennes tendens til at begribe 'samfund', 'kultur', 'civilisation' osv. i naturmæssige termer. Og hans perspektiver omkring korporationerne, omkring statens virke osv., der vitterligt rummer tendenser i retning af det autonome princip, synes således at falde tilbage i dette princip modsætning. Mennesket forbliver underlagt dets egen samfundsmæssighed, som var denne noget naturmæssigt. Styringen udefra, heteronomien, forbliver det dominerende princip. Og de principper for regulering, som Durkheim fremfører synes, som det var tilfældet hos Comte, at slå over i principper for en 'beherskelse af mennesker'.

Et kritisk opgør med Durkheim synes således velbegrundet. Og hvad angår Parsons og dennes kritik af Durkheim, mener jeg da også, vi får påpeget vigtige pointer. Men, som jeg har forsøgt at demonstrere, synes Parsons selv at blive et offer for den problematik vedrørende heteronomi, som han ellers så systematisk forsøgte at formulere sig ud af. Også hos Parsons synes det voluntaristiske handlingsprincip at slå over i et princip om tilpasning. Det autonome forbliver underlagt heteronomien.

Som jeg har forsøgt at demonstrere det, har denne heteronomi således vist sig som et dominerende princip, der ad forskellige veje har præget nogle af de helt centrale skikkelser inden for den samfundsvidenskabelige tænkning. Vi er stødt på forskellige fokuseringer, vægtninger osv. Men grundlæggende får vi tegnet et billede af en civilisationstype, der grundlæggende er karakteriseret ved dette heteronome princip. For så vidt denne heteronomi angiver et reelt forhold, som præger vores moderne civilisation, kan disse forskellige teorier naturligvis siges blot at afspejle den

---

<sup>52</sup> Durkheim (1973a).

<sup>53</sup> Durkheim (1964), s. 403.

realitet, vi faktisk befinder os i. Men disse teorier bliver problematiske, fordi de begrebsmæssigt fuldstændigt lader sig binde af denne realitet. Og det betyder, at disse teorier ikke vil kunne spørge til de betingelser, hvorunder denne realitet eventuelt ville kunne ændres.

Hvis vi ønsker at spørge til forskellige strømninger i det sociale liv, der synes at rumme tendenser i retning af det autonome, vil det derfor være nødvendigt, at disse teoretiske, begrebsmæssige bindinger til den givne realitet og dennes heteronomi bliver overvundet. Jeg har med Parsons, og med hans meget grundige kommentarer til Durkheim og Weber, villet demonstrere, i hvor høj grad det heteronome princip har haft dominans inden for den sociologiske tænkning. Og jeg har med dette villet demonstrere behovet for et alternativ. Det følgende afsnit skal handle om et sådant alternativ.

## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 8.

**INDLEDENDE BETRAGTNINGER.**

Jeg har i det foregående ladet Parsons fungere som en art repræsentant for det, jeg vil kalde den etablerede sociologi. Dette har dels været begrundet i, at Parsons meget ihærdigt forsøgte at etablere en slags syntese mellem de forskellige hovedstrømninger, der historisk havde præget sociologien. Dels har det været begrundet i, at han har øvet en betydelig indflydelse på udviklingen af den moderne sociologi.

Hvad min egen problemstilling angår, er Parsons en central skikkelse, fordi 'kulturen' hos ham tildeles en særdeles afgørende rolle. Det er denne, der i det hele taget skaber mulighed for det, han kalder 'social orden'. Det er kulturen, der er konstituerende for det, han kalder 'personligheden'. Og de kulturelle orienteringer er for Parsons afgørende, når sociale forandringer kommer på tale; hvad dette sidste angår, kalder han sig selv for 'kulturel determinist'.<sup>1</sup>

Hertil kommer, at Parsons finder en sådan central placering af et kulturbegreb helt afgørende, hvis sociologien skal kunne funderes i et handlingsbegreb; med de elementer af kreativitet, der hører et sådant til. Men, som det vil være fremgået, har dette kreative perspektiv imidlertid haft meget trange kår i det parson'ske univers. Ligesom det i øvrigt har været tilfældet hos de sociologiske strømninger, Parsons har ladet sig inspirere af. Som jeg har forsøgt at demonstrere, blev de elementer af kreativitet, som har gjort sig gældende inden for disse strømninger, i sidste ende underordnet et princip om heteronomi. Gennem Parsons, med den læsning af sociologien han giver anledning til, får vi således tegnet et billede af denne, hvor den må siges at have rødder i, og i det væsentlige forpligte sig på, hvad jeg vil kalde den 'heteronome civilisationsmodel'.

For så vidt vores herskende civilisationsmønster faktisk er præget af en sådan heteronomi, kunne man naturligvis hævde, at det blot er dette mønster, sociologien bringer på begreb. Og en sådan tankegang rummer da også en væsentlig pointe. Vi har således ikke at gøre med tankeformer eller begrebskonstruktioner, der blot er 'forkerte', er udtryk for 'dårlig teori' el.lign. Det problem, vi har at gøre med, drejer sig ikke kun om, at vi forsøger at konstruere vore begreber anderledes. Vi har at gøre med reelle foreteelser eller strukturer i vores civilisationsmønster, som ikke blot kan fortolkes ud af verden.

Tilbage står imidlertid det problem, at Parsons og den etablerede sociologi med deres begrebsmæssige konstruktioner bliver så præget af dette civilisationsmønster, at det i realiteten bliver umuligt overhovedet at tænke sig muligheden af noget andet. Det spørgsmål, der drejer sig om muligheden af at bryde med dette civilisationsmønster, vil derfor uvægerligt blive præget af en afgørende 'bias'. De grundlæggende begreber synes i for høj grad at lukke af for en sådan problematik.

---

<sup>1</sup> Jvnf. Parsons (1977c), s. 234.

Det bliver derfor også vanskeligt, med udgangspunkt i denne tradition, at diskutere de muligheder, der eventuelt kunne knytte sig til strømninger og tendenser i det sociale liv, der som alternativ til det heteronome mønster peger på et princip om autonomi. Udfoldelsen af et autonomt princip vil utvivlsomt stå overfor gigantiske problemer, og det vil være konfronteret med historiske tendenser og med positioner af magt, som har en meget stærk basis i de samfundsmæssige strukturer. Ikke desto mindre ville en udfoldelse af det autonome princip dog kunne tænkes som en mulighed. En mulighed, hvis principper, vanskeligheder osv. må kunne stilles til debat med baggrund i samfundsvidenskabelige indsigter.

Disse spørgsmål lader sig imidlertid vanskelig tematisere, hvis det heteronome mønster hævdes at gøre sig gældende med en sådan nødvendighed, som det synes at være tilfældet inden for den tradition, jeg her har kommenteret. Med udgangspunkt i en sådan tænkning må de autonome tendenser forekomme umulige. Ikke på grund af historisk kontingente forhold vedrørende den måde det samfundsmæssige liv er indrettet på; men grundet de begrebslige konstruktioner, de begrebsstrategier osv., som har været styrende inden for pågældende tradition. Og netop derfor synes en sådan tradition inadæquat, hvad angår tematiseringen af mulige alternativer til den 'heteronome civilisationsmodel', og den forekommer inadæquat, hvad angår en tematisering af de muligheder, der eventuelt kunne være forbundet med de tendenser i retning af det autonome, som faktisk synes at gøre sig gældende i vores samfund.

Inden for den kritisk orienterede samfundsvidenskab, dvs. de af Marx inspirerede strømninger, står en sådan problematik til gengæld som det helt centrale. Her er netop spørgsmålet om muligheden af et brud med den heteronome civilisationsmodel den afgørende ledetråd. Til gengæld har mange af de strømninger, der har udviklet sig inden for denne tradition, været præget af, at de kun i ringe grad tillagde de kulturelle orienteringer nogen selvstændig værdi.

I en sådan sammenhæng springer imidlertid Gramsci i øjnene, idet han netop gjorde en fokusering på kulturelle orienteringer til noget af det helt centrale for sit arbejde. Gramsci er ikke uden grund blevet kaldt for 'overbygningens teoretiker'.<sup>2</sup> Det vil derfor være nærliggende at undersøge det perspektiv omkring værdimæssige forandringer m.v., som kan læses ud af Gramsci. Svarende til, hvad jeg har gjort med Parsons.

Det at bevæge sig fra Parsons til Gramsci udgør imidlertid noget af et spring. Hvad angår deres overordnede samfundspolitiske engagementer, og hvad angår den teoretiske substans, ligger de milevidt fra hinanden. Den ene forsvarer den etablerede orden, og forsøger at bringe grundstrukturen i denne på begreb. Den anden kritiserer denne orden, og søger at fremme et opgør med den. Hvad angår den ydre stil i deres arbejder, har vi også at gøre med to yderpoler. Hvor Parsons er præget af orden og metode, hans analyser præget af systematisk stringens, er væsentlige dele af Gramscis skrifter fragmentariske, og består af et væld af spredte noter. Og hvad deres biografier angår, kan vi næppe forestille os større divergenser. Hvor Parsons havde de højest estimerede universiteter og den akademiske verden som sit sociale, kulturelle miljø, og med denne baggrund forsøgte at holde en vis distance til de politiske kontroverser, der prægede hans samtid, var Gramsci dybt involveret i politisk arbejde. Og Gramscis tænkning var uadskilleligt forbundet med hans politiske engagement. Indtil han i 1926 blev anbragt i et af Mussolinis fængsler.

---

<sup>2</sup> Se Texier (1979).



Ved den retssag, der i 1928 blev ført imod Gramsci, udtalte den offentlige anklager: "Vi må forhindre denne hjerne i at fungere i de næste tyve år."<sup>3</sup> Dette forehavende lykkedes ikke. Selvom Gramsci måtte tilbringe resten af sit liv i et fangehul fik han alligevel forfattet et væld af noter. Men karakteren af hans overvejelser ændrer karakter. Han var nu blevet påtvunget den samme type distance til den dagsaktuelle politik, som i høj grad synes at have præget Parsons arbejde. Og der sker da også et væsentligt skift i hans betragtninger. Det dagsaktuelle viger, og også Gramsci begynder nu at fokusere på det overordnede. På sammenhænge, der gør sig gældende "für Ewig", som han selv formulerede det.<sup>4</sup> Det er i høj grad Gramscis 'fængselsnoter', der vil blive refereret til i det følgende.

---

<sup>3</sup> Se introduktionen til Gramsci (1971), s. lxxxix.

<sup>4</sup> Efter sin arrestation skriver Gramsci til svigerinden Tatiana Sucht: "I am obsessed by the idea that I ought to do something **für ewig**... I want, following a fixed plan, to devote myself intensively and systematically to some subject that will absorb me and give a focus to my inner life." Citeret fra indledningen til Gramsci (1971).

## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 9.

GRAMSCI OG HANS SAMTID.

I det efterfølgende vil en af de væsentligste referencer blive Gramscis 'fængselsnoter'. Disse er imidlertid, som allerede nævnt, stærkt præget af, at Gramsci ikke længere kunne engagere sig praktisk i samtidens politiske kampe. Med 'fængselsnoterne' føres vi ind i sammenhænge af en almen politisk filosofi, hvor Gramsci forsøger at bringe marxismen ajour i forhold til nogle af de udfordringer, historien havde stillet denne overfor. Gramscis overvejelser er dog stadig styret af et bestemt praktisk, politisk anliggende; nemlig spørgsmålet om en socialistisk strategi for de højtudviklede kapitalistiske lande.

Gramscis 'fængselsnoter' har deres egen stil, og de rummer deres helt egen problematik. Men; både hvad stilen og hvad substansen angår, kan 'noterne' siges at være præget af en vis dunkelhed. Dette kan dels tilskrives den meget generelle karakter af de overvejelser, Gramsci gør sig i disse 'noter'. Vi har langt hen ad vejen at gøre med betragtninger, som ikke tager sigte på umiddelbart at skulle specificeres i retning af en bestemt politisk praksis. Hertil kommer imidlertid et bestemt træk ved Gramscis arbejds- og skrivestil. Han var meget optaget af at tilegne sig indsigter, som var blevet udviklet inden for andre teoritraditioner, hvilket førte til, at han ofte anvendte begreber, som han havde adopteret fra disse. Dette førte en terminologi med sig, som undertiden kunne virke lidt slørende. Desuden skal i denne sammenhæng nævnes, at han også af hensyn til fængselscensuren følte sig tvunget i retning af det kryptiske.

Gramscis tidligere skrifter kan til en vis grad råde bod på dette, idet de udgør en væsentlig del af baggrunden for de overvejelser, Gramsci gør sig i 'fængselsnoterne'. Og de kan være med til at give et billede af, hvad det i det hele taget er for en type af politisk teoretiker, vi her har med at gøre. Jeg vil derfor indlede med at gennemgå nogle af de mere centrale temaer, som kan trækkes ud af disse skrifter. Ganske vist kan vi ikke uden videre konkludere, at de perspektiver, som her bliver ridset op, umiddelbart kan 'læses ind' i 'fængselsnoterne'. Men vi får nogle ledetråde, som kan tydeliggøre karakteren af Gramscis projekt.

Gramsci og arbejderbevægelsen i Torino.

Gramscis tænkning blev i høj grad formet gennem de sociale spændinger, der prægede det italienske samfund; mellem arbejde og kapital, mellem land og by og mellem Nord og Syd. Og af spændingerne i de internationale relationer. Og den blev formet gennem de politiske kampe, som udviklede sig i Italien i årene omkring den første verdenskrig. Han voksede op med disse kampe så at sige.

Gramsci blev født i 1891 på Sardinien, og en stor del af hans barndom var præget af meget fattige kår. Men da han i 1911 fik tildelt et stipendie, kunne han alligevel påbegynde studier ved universitetet i Torino. Gramsci afbrød imidlertid sine studier. Trods det tildelte stipendie var hans økonomi elendig. Han havde store problemer med sit helbred, og var syg i lange perioder. Og endelig var han begyndt at engagere sig i politisk arbejde.

Gennem sit ophold på Torinos Universitet stiftede Gramsci bekendtskab med sin tids dominerende intellektuelle strømninger, og han fastholdt livet igennem en interesse i kritisk at forholde sig til disse. Det var dog den arbejderbevægelse, som var vokset op i Torino, der afgørende kom til at præge Gramsci, både intellektuelt og politisk.

Torino var et af det nordlige Italiens industrielle centre. Byen var på det tidspunkt inde i en rivende udvikling, og noget af den mest avancerede industri og de største virksomheder var placeret her. Denne udvikling gav grobund for en meget militant arbejderklasse, som, da Gramsci kom til byen i 1911, allerede havde været ude i flere omfattende kampe. Disse kampe fortsatte. Og med udbruddet af den første verdenskrig tog kampene til, og de blev mere politiske i deres karakter. Der var således store anti-krigs demonstrationer, og generalstrejker i både 1914 og '15. Denne udvikling kulminerede med en regulær opstand i august 1917.

Denne opstand blev nedkæmpet. Men den demonstrerede helt klart den revolutionære stemning blandt arbejderne i Torino. Imidlertid viste den også for Gramsci, at det Italienske Socialist Parti (PSI), som han var blevet medlem af, ikke var så meget bevendt, da det kom til stykket. Dette parti var ikke i stand til at fungere positivt udviklende i forhold til denne arbejderopstand.

Disse begivenheder i italiensk politik fik stor indflydelse på Gramsci. Hertil kom imidlertid nok så afgørende udviklingen i den russiske revolution, samt bestræbelserne på at oprette en Kommunistisk Internationale. Under indtryk af disse begivenheder var der fremfor alt to perspektiver, som i de efterfølgende år blev afgørende ledetråde for Gramscis arbejde. Det ene drejede sig om udviklingen af sovjetter eller råd som væsentlige elementer i arbejderklassens kamp. Det andet drejede sig om udviklingen af et parti, der, til forskel fra PSI, organisatorisk og politisk kunne lede arbejderklassen i dens kamp mod den borgerlige orden. Årene fra krigens afslutning frem til grundlæggelsen af Italiens Kommunistiske Parti (PCI) i begyndelsen af 1921 var fuldstændig domineret af disse perspektiver.

Gramsci kraftige fokusering på problematikken omkring sovjetter eller råd var dels inspireret af den revolutionære bølge, som fulgte efter afslutningen på første verdenskrig. Dels var den begrundet i interne italienske forhold.

Efter krigens afslutning i 1918 befandt den italienske økonomi sig i en elendig forfatning. Allerede under krigen var landbrugssektoren og de mindre virksomheder blevet ramt hårdt. Men nu skete der en generel og meget markant tilbagegang i den industrielle produktion. Og hertil kom, at priserne fuldstændig havde udhulet arbejderne realløn.

Disse forhold fremprovokerede nogle meget omfattende strejkebølger. Den revolutionære gejst og det høje kampniveau fortsatte således efter krigen. Det lykkedes da også gennem disse kampe at få gennemtruffet en del lønforbedringer. Men også magtforholdene i virksomhederne blev genstand for kampe, idet arbejderne forsøgte at styrke de eksisterende klubber eller 'interne kommissioner', som de kaldtes.

Det var i denne sammenhæng, Gramsci forsøgte at lancere et perspektiv om udviklingen af fabriksråd, kompletteret med et system af arbejder- og bonderåd, som den altafgørende opgave. Dette perspektiv blev især lagt frem i ugeavisen 'Ordine Nuovo' (Ny Orden), som Gramsci sammen med andre startede i april 1919.

Gramsci forsøger at præcisere betydningen af disse råd ved at sammenligne til de organisationer i arbejderbevægelsen, som allerede havde vundet fodfæste; dvs. fagforeningerne og det socialistiske parti. Gramsci gør her det synspunkt gældende, at disse organisationer hver især havde haft kapitalismens konkurrenceprincipper og dennes funktionsmåde i øvrigt som deres grundlag. Fagforeningerne har haft arbejdsmarkedet og lønarbejdet som deres grundlag, og perspektivet har været forbedringer og fremskridt inden for disse rammer. Partiet har tilsvarende haft det rent parlamentariske demokrati som sit perspektiv, og har tilsvarende været begrænset heraf. Ifølge Gramscis betragtninger har arbejderbevægelsen gennem sin hidtidige historie været præget af disse forhold, og han går så vidt som til at hævde, at arbejderbevægelsen i denne periode blot har "været en funktion af kapitalismens fri konkurrence."<sup>1</sup>

De strategiske betingelser for klassekampen har imidlertid ændret sig, mener Gramsci. Dels er hele det kapitalistiske system præget af en dybtgående krise. Og dels er arbejderklassen, der tidligere blot måtte forsvare sig mod kapitalismen, nu begyndt selvstændigt at præge begivenhederne. Gramsci kan her henvise til de revolutionære tendenser, der generelt prægede efterkrigstiden, og han kan, med særlig reference til revolutionerne i Ungarn, i Tyskland og i Rusland, pege på de nye organisationsformer, som han mener må danne rammen om dette nye kapitel i arbejderbevægelsens udvikling. Det er her rådene kommer ind i billedet.

Rådene skal videreføre de økonomiske og politiske kampe, som fagforeningerne og partiet tidligere havde dannet rammen omkring. Men med rådene blev kampene bragt på et højere niveau. Der var nu ikke blot tale om negative forsvarsforanstaltninger. I stedet handlede det om en udvikling af kampe og af organisationsformer, der i sig indeholdt kimene til en ny social orden. Med basis i rådene skulle der udvikles nye økonomiske og politiske strukturer.

Fabriksrådene skulle således udgøre grundlaget for det organisatoriske netværk, der ville kunne erstatte kapitalens funktioner i økonomien. De skulle udvikle sig til regulerende instanser, og på denne måde lede frem til "producenternes autonomi i virksomhederne."<sup>2</sup> Parallelt hermed måtte der udvikles et system af regionale arbejder- og bonderåd, som skulle erstatte institutionerne inden for det parlamentariske demokrati. Udviklingen af disse råd skulle altså pege frem mod etableringen af 'en socialistisk stat', som det blev formuleret. Der er således med rådene tale om et dobbelt perspektiv, både økonomisk og politisk, hvilket Gramsci sammenfattede med de to slogans: "Al magt i virksomhederne til virksomhedskomiteerne"; og: "Al statsmagt til arbejderne og bøndernes råd."<sup>3</sup>

Med sine artikler fra denne periode placerer Gramsci sig inden for en tradition i arbejderbevægelsen, som peger på ganske radikale brud med den herskende orden; både hvad angår de politiske institutioner, og hvad angår organiseringen af økonomien. Og selvom Gramscis formuleringer omkring denne sag efterlader flere problemer og spørgsmål ubesvarede, formåede han, sammen med den øvrige gruppe omkring 'Ordine Nuovo', at inspirere de kampe, den italienske arbejderklasse var ude i. Disse kampe kulminerede i efteråret 1920, da der som svar på lock-out trusler fra arbejdsgivernes side udviklede sig fabriksbesættelser over hele Italien.

<sup>1</sup> Se 'The Conquest of the State', Gramsci (1977), s. 74.

<sup>2</sup> Ibid., s. 77.

<sup>3</sup> Se 'Workers Democracy', Gramsci (1977), s. 67.

Denne udvikling blandt industriarbejderne faldt sammen med en tilsvarende bevægelse blandt landarbejderne og de fattige bønder; i landområderne var der således også tale om en ret omfattende bølge af jordbesættelser. På denne måde var der en udvikling i gang, hvor Italien som helhed var ved at bevæge sig mod en egentlig dobbeltmagtssituation. Spørgsmålet om den overordnede magt i samfundet trængte sig således stadig mere på.

Med denne udvikling blev de problemer, Gramsci så i forbindelse med Socialistpartiet stadig mere prekære. Og man kan da også se, hvorledes han i sin kritik af dette parti gradvist skærper tonen. I forlængelse af de betragtninger om det kvalitative skift i klassekampens betingelser, som var afgørende for hans opfattelse af rådene, havde Gramsci også plæderet for, at der var behov for et parti af en helt ny type. Der var behov for et parti, der gjorde op med den parlamentsfiksering, som hidtil havde præget PSIs arbejde, og for et parti, der organisk kunne forbinde sig med og lede udviklingen af de nye strukturer, dvs. rådene, som var ved at vokse frem.

Med skærpelsen af klassekampen og af det politiske magtproblem ændrede Gramsci gradvist sin holdning til PSI. Som udgangspunkt havde han bestræbt sig på at få dette parti ændret; men da dette syntes umuligt, fandt han det efterhånden nødvendigt at oprette et nyt parti. Italiens Kommunistiske Parti (PCI) blev imidlertid først oprettet i begyndelsen af 1921, og det var således stadig PSI, der dominerede scenen.

Men; sammen med rådene kommer udviklingen af et revolutionært parti til at udgøre en af hovedakserne i Gramscis strategiforståelse. Og i hans aktuelle analyser fra denne periode understreger han da også, at, hvad de objektive forhold angår, var de 'nødvendige og tilstrækkelige betingelser for den proletariske revolution' til stede. Begivenhederne ville derfor i sidste ende afhænge af partiets evne til at forbinde sig med de kampe, der fandt sted, og lede dem frem til et magtopgør.<sup>4</sup>

Hvordan nu end vi vurderer disse spørgsmål, og hvordan end vi ser på Gramscis indsats i de første efterkrigsår, så blev der som bekendt ikke gennemført nogen socialistisk omvæltning i Italien. Kampene i efteråret '20 stilnede af, og det hele endte foreløbigt med et kompromis.

Da det Kommunistiske Parti (PCI) blev stiftet i starten af 1921, havde de politiske konjunkturer således ændret sig betydeligt. Den revolutionære bølge, der fulgte afslutningen af første verdenskrig, var for Italiens vedkommende ebbet ud. Og hertil kommer, at de fascistiske bander var begyndt at dukke op i løbet af efteråret 1920. Fascisterne formåede gennem det næste par år at markere sig så stærkt (primært i form af voldelige aktioner), at de, bl.a. under indtryk af et splittet og handlingslammet parlament, fik overdraget regeringsmagten.

Selvom den fascistiske regering med Mussolini i spidsen i første omgang lod parlamentet og de øvrige politiske partier fungere, blev grebet gradvist strammet. Først gennem censurering af den oppositionelle presse, diverse 'chikanerier' (dvs. terror) o.lign.; senere gennem ophævelsen af ethvert skin af parlamentarisk demokrati og udøvelsen af et rendyrket, brutalt diktatur.

Denne udvikling i italiensk politik, og spørgsmålet om, hvordan fascismen kunne bekæmpes, kom naturligvis til at stå centralt for Gramscis arbejde de næste år frem. Et af de temaer, der i denne

---

<sup>4</sup> Se f.eks. 'First: Renew the Party', Gramsci (1977), s. 156.

forbindelse trængte sig stadig mere på, var spørgsmålet om udviklingen af alliancer.

Allerede i rådsbevægelsens periode (1919-20) havde Gramsci været opmærksom på behovet for at etablere alliancer mellem arbejderklassen og bønderne. På grund af de særlige italienske forhold, præget af et industrielt udviklet Norditalien og et underudviklet agrart Syditalien, blev alliancepolitikken også til et spørgsmål om at løse denne Nord-Syd konflikt.

Det bærende i Gramscis tankegang var perspektivet om, at arbejderklassen efter en socialistisk omvæltning ville kunne sikre bønderne og det sydlige Italien de materielle goder (produktionsudstyr og livsfornødenheder i øvrigt), som den herskende orden ikke rummede muligheder for. På denne baggrund skulle arbejderklassen søge bøndernes støtte til et opgør med kapitalismen.

Under indtryk af fascismen og problemerne med at omstyrte denne kommer Gramsci imidlertid til at tillægge denne allianceproblematik stadig større betydning. En passage fra et af de sidste skrifter inden hans fængsling, kan understrege dette:

"Proletariatet kan blive den herskende og ledende klasse under forudsætning af, at det formår at skabe et system af klassealliancer, som gør det muligt at mobilisere flertallet af den arbejdende befolkning mod kapitalismen og den borgerlige stat, hvilket betyder, når de faktiske forhold tages i betragtning, såfremt det lykkes at opnå bøndernes konsensus."<sup>5</sup>

Det ligger fuldstændig i tråd med denne tankegang, når Gramsci påpeger behovet for en national politik. Han siger her med henvisning til det syditalienske spørgsmål:

"Borgerskabet har forenet det italienske folk i territoriell forstand. Arbejderklassen har som opgave at fuldende dette værk, og forene det italienske folk i økonomisk og åndelig forstand."<sup>6</sup>

Med disse betragtninger er der taget hul på en af de problemstillinger, som kom til at præge mange af Gramscis overvejelser i 'fængselsnoterne'; nemlig perspektivet om arbejderklassens hegemoni. Man kan måske sige, at vi her har at gøre med det gennemgående ledemotiv i 'fængselsnoterne', og jeg skal senere vende tilbage hertil.

Jeg har med ovenstående villet angive nogle af de problemstillinger, som spillede en helt dominerende rolle for den Gramsci, der var involveret i sin samtids politiske kampe. Og jeg har villet angive nogle hovedlinjer i de perspektiver og i den politiske orientering, Gramsci udviklede. Disse udgør som anført en væsentlig baggrund for de overvejelser, Gramsci gør sig i 'fængselsnoterne'. Men, vi bliver dog også i 'noterne' præsenteret for visse accentforskydninger i forhold til tidligere, ligesom vi præsenteres for helt nye problemstillinger og problematikker.

Det er ikke min hensigt mere grundlæggende at vurdere, hvorvidt 'fængselsnoterne' repræsenterer en kontinuitet i Gramscis tænkning, eller hvorvidt vi har at gøre med et brud. Jeg skal blot som opsummering på denne introduktion fremhæve nogle af de mere iøjnefaldende forhold. Og her kan som det første peges på den ændrede stil, der meget markant gør sig gældende. En ændring, der som allerede antydnet hænger sammen med, at 'noterne' ikke er beregnet på umiddelbart at skulle fungere politisk intervenserende. Problemerne diskuteres mere alment. Vi har at gøre med

<sup>5</sup> Se 'Some Aspects of the Southern Question', Gramsci (1978), s.443.

<sup>6</sup> Se 'The Livorno Congress', Gramsci (1978). s. 375.

Gramscis 'für ewig'.

Hvad angår det indholdsmæssige, er det ligeledes påfaldende, at den fokusering på rådene, som tidligere havde været meget central for Gramsci, ikke længere gør sig gældende. Spørgsmålet om rådene havde ellers været et stadigt tilbagevendende tema, som Gramsci hele tiden søgte at formulere i overensstemmelse med de særlige taktiske krav, den politiske situation stillede. Men den direkte reference til rådene er gledet ud af 'fængselsnoterne'. Og de overordnede perspektiver, Gramsci havde forbundet hermed, figurerer nu kun i form af mere almene betragtninger over den type af samfundsudvikling, en socialistisk omvæltning ville kunne åbne for.

Til antydning heraf kan således anføres, at Gramsci, med udviklingen af en rådsorganisering, havde fundet det muligt at operere med et perspektiv om ganske radikale forandringer af det samfundsmæssige liv. Disse skulle således skabe rammer for en udvikling, der grundlæggende ville ændre de principper, hvorefter samfundets økonomiske reproduktion fandt sted. Kapitalismens marked ville blive erstattet af former for social regulering. Og hermed ville de økonomiske aktiviteter komme til at spille en helt anderledes rolle, end det har været tilfældet under kapitalismen. Gramsci siger med reference hertil:

"Strukturen hører op med at være en ydre kraft, der presser mennesket, tilpasser det og gør det passivt; og den bliver omformet til at være et middel til frihed, et instrument til udvikling af en ny etisk-politisk form, og en kilde til nye initiativer."<sup>7</sup>

Rådene skulle endvidere skabe rammer for en udvikling, hvor behovet for udøvelsen af politisk magt gradvist ville forsvinde.<sup>8</sup> Dette perspektiv finder vi i 'noterne' formuleret omkring "en doktrin vedrørende staten, der begriber denne som værende i stand til tendentielt at visne hen, og at blive underordnet det regulerede samfund."<sup>9</sup>

Omend råd, rådsmagt osv. ikke tematiseres eksplicit i 'fængselsnoterne', gør de perspektiver, der knytter sig hertil, sig således inddirekte gældende som den baggrund, Gramsci hele tiden diskuterer ud fra. I 'noterne' formuleret med begrebet om 'det regulerede samfund'. Men hvad angår det politiske parti, har vi til gengæld at gøre med en sag, der behandles særdeles eksplicit. Vi har her at gøre med et af de gennemgående temaer i 'fængselsnoterne'.

Som vi så det i forbindelse med de polemiske opgør med det socialistiske parti, skelnede Gramsci mellem to faser i arbejderbevægelsens udvikling. En hidtidig fase, hvor denne bevægelse og dens organisationer i det væsentlige blot havde fungeret som en art funktioner af kapitalismen; og en kommende fase, hvor arbejderbevægelsen kunne begynde selvstændigt at præge den historiske udvikling. Gramscis kritik af PSI bestod netop i, at partiet ikke var i stand til at påtage sig de opgaver, der var forbundet med at arbejderklassen udvikle sig til en autonom kraft. Denne distinktion forbliver afgørende for Gramsci. Og et grundlæggende tema for hans videre overvejelser kommer netop til at handle om betingelserne for, at arbejderbevægelsen kan komme til at spille en sådan selvstændig rolle.

---

<sup>7</sup> Gramsci (1971), s. 367.

<sup>8</sup> Se f.eks. Gramsci (1971), s. 144.

<sup>9</sup> Gramsci (1971), s. 263.

I forhold til de tidligere formuleringer, kan vi dog her konstatere nogle mærkbare accentforskydninger, når vi når frem til 'fængselsnoterne'. Forskydninger, der grundlæggende hænger sammen med hele det strategiske koncept, Gramsci udviklede i disse. Et af nøglebegreberne i dette koncept er blevet antydnet ovenfor; nemlig begrebet om hegemoni. Og et af de helt dominerende problemer i 'noterne', drejer sig netop om, hvorledes der kan udvikles et proletarisk hegemoni.

Allerede i forbindelse med den tidligere polemik mod PSI havde Gramsci skelnet mellem to typer af relationer mellem det politiske parti og den klasse, det skulle repræsentere. Han havde således vendt sig mod den rent instrumentelle opfattelse af dette forhold, som han mente var dominerende i PSI. Hvor partiet forsøgte at 'sætte sig på' arbejderklassens kampe, eller at presse disse ind under dets rammer.

I stedet for sådanne forsøg på rent mekanisk at ville dirigere eller kontrollere en massebevægelse, pegede Gramsci på det, han kaldte organisk indflydelse. En sådan er funderet i en fornuftbaseret dialog, og på den prestige og autoritet en sådan kan føre med sig. Partiets opgave består således i at etablere sig som en sådan fornuftsmæssig autoritet i arbejderklassen, for på denne baggrund af gå i spidsen for den magterobring, der kan føre frem til socialismen.<sup>10</sup>

Det er frem for alt det element af fornuft, vi her har at gøre med, Gramsci søger at udvikle med sit begreb om hegemoni. Med dette begreb vil Gramsci pege på, at en given social orden ikke blot kan være funderet i rent magtmæssige konstellationer. Den må også have grundlag i elementer af konsensus; i en fælles forståelses- eller orienteringshorisont blandt de involverede parter. Og tilsvarende vil heller ikke et opgør med en given social orden alene kunne tænkes i rent magtmæssige termer. Også her vil spørgsmålet om konsensus, og om de subjektive orienteringsformer, der må være forbundet med et sådant opgør, være af afgørende betydning.

Som nævnt kommer denne problematik vedrørende konsensus med udviklingen af hegemonibegrebet til at indtage en stadig mere central rolle hos Gramsci. Og det er i denne forstand, man kan sige, at 'superstrukturen' eller 'overbygningen' bliver til et afgørende fokuseringspunkt. Hos Gramsci bliver denne opfattet som et medie for, og på denne måde som medkonstituerende for de sammenhænge af afhængighed og undertrykkelse, der kan præge en social orden. Og den må tilsvarende blive medie, og medkonstituerende for det eventuelle opgør med en sådan orden. Det er disse aspekter hos Gramsci, der skal uddybes i det følgende.

---

<sup>10</sup> Trods disse markeringer kan man alligevel se, hvorledes Gramsci undertiden overpotentierer partiets rolle på en måde, der forekommer problematisk. Som når det hævdes, at en klasse har eet enkelt parti; eller når partiet betragtes som en model på et fremtidigt, frigjort samfund; eller - omvendt - når partiet identificeres med den politiske magtudøvelse i et socialistisk samfund. (Se Gramsci (1971), s. 157; 'The Party and the Revolution', og 'Governing Party and Governing Class', i Gramsci (1977)). Selvom Gramsci afviser den rent mekaniske model, og insisterer på princippet om et lederskab baseret på dialog, synes de her nævnte elementer ved hans partiopfattelse indlysende kritisable. Partiet tematiseres næsten som en altopslugende organisme.



## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 10.

SYNTESSEN MELLEM MATERIALISTISK OG IDEALISTISK FILOSOFI.

Vi så hos Parsons, hvordan han i sit tidlige arbejde havde været optaget af at etablere en art syntese mellem nogle af de strømninger, som havde præget udviklingen i samfundsvidenskaben. Ifølge Parsons havde denne udvikling hidtil været præget af et skisma, idet en positivistisk orientering havde stået overfor en idealistisk.

For Parsons var det af afgørende betydning af få etableret en sådan syntese, da det først var gennem en sådan, det ville være muligt at fundere sociologien i et handlingsbegreb. Eller formuleret lidt anderledes: det var ved at placere et handlingsbegreb som det helt centrale i sociologien, det blev muligt for Parsons at formulere en sådan syntese.

Hos Gramsci finder vi bestræbelser af en lignende art, omend hans baggrund var en anden. Vi så i det foregående kapitel, hvorledes Gramsci havde forholdt sig stærkt kritisk til den træghed, han mente havde kendetegnet det italienske socialistparti. Grundlæggende så Gramsci denne træghed som et udtryk for, at arbejderbevægelsen i dens egen udvikling og selvforståelse stadig var underlagt den logik og de dominansforhold, som hørte den kapitalistiske orden til. Arbejderbevægelsen, som denne var repræsenteret gennem PSI, udviklede sig og fungerede i det væsentlige blot som et produkt af omstændighederne; og den aspirerede i alt for ringe grad til selvstændigt at forme disse.

Det er denne problematik, der bliver styrende for Gramscis overvejelser. Og det er i bestræbelserne på at udvikle det selvstændige praksis- eller handlingsperspektiv, der i så fatal grad syntes fraværende, Gramsci begynder at tænke i termer af en syntese mellem materialistisk og idealistisk filosofi.<sup>1</sup>

Gramscis fokusering på dette praksisperspektiv havde dog ikke kun at gøre med hans kritiske holdning til PSI. Hans holdning til hele denne problematik blev nok så meget præget af udviklingen i den russiske revolution, hvilket fremgår af et af hans tidligere skrifter, som jeg kort vil referere. Det drejer sig om en tekst med den lidt ejendommelige titel: 'Revolutionen mod "Kapitalen"'.

Vi har her at gøre med en kort artikel, hvori Gramsci kommenterer oktoberrevolutionen i Rusland. Gramsci er ikke særlig præcis, hvad angår selve begivenhedsforløbet i den russiske revolution. Og han forsøger da også snarere at vurdere dennes betydning for udviklingen i arbejderbevægelsen. Og mere specifikt for den marxismeforståelse, der prægede denne.

---

<sup>1</sup> Parallellen til Parsons bestræbelser er iøjnefaldende. For denne var det det 'voluntaristiske handlingsbegreb', der blev afgørende. Det var dette handlingsbegreb, der skulle gøre det muligt, at mennesket ikke blot blev forstået i termer af ren adfærd; at vi ikke kun opererede med et perspektiv om tilpasning til ydre omgivelser. Også for Gramsci er det centralt, at vi ikke blot tænker i et sådant perspektiv. Men her er det kapitalismen som system, der står på spil, og det bliver følgelig den 'revolutionære praksis', der for ham bliver det centrale.

Gramsci hæfter sig især ved den forståelse af den russiske problematik, som tidligere havde været dominerende. Denne forståelse havde lagt sig fast på, som det hedder:

"... at der i Rusland skulle dannes et borgerskab, indledes en kapitalistisk æra og oprettes en civilisation efter vestlig model, før proletariatet overhovedet kunne tænke på sin opstand, sine klassekrav og sin revolution."<sup>2</sup>

Denne opfattelse havde forsøgt at læne sig op af Marx's **Kapitalen**, der altså var blevet tolket på den måde, at ethvert land nødvendigvis måtte gennemløbe en kapitalistisk fase, før et socialistisk perspektiv overhovedet kunne komme på tale. Derfor havde **Kapitalen** i Rusland i højere grad været borgerskabets end proletariatets bog, som Gramsci formulerer det. Og heraf artiklens ejendommelige titel.<sup>3</sup>

Dette historiske skema, blev imidlertid løbet over ende af det meget intense og komprimerede begivenhedsforløb, der lå bag revolutionen i Rusland. Og på denne måde udgjorde denne revolution en meget vigtig korrektur til en bestemt 'marxistisk dogmatik', som efterhånden var blevet dominerende. Den russiske revolution blev på denne måde en anledning for Gramsci til at påpege principperne i det, han selv kaldte 'den levende marxisme'. Om denne sidste hedder det:

"This thought sees as the dominant factor in history, not raw economic facts, but man, men in societies, men in relation to one another, reaching agreements with one another, developing through these contacts (civilization) a collective, social will; men coming to understand economic facts, judging them and adapting them to their will until this becomes the driving force of the economy and moulds objective reality, which lives and moves and comes to resemble a current of volcanic lava that can be channeled wherever and in whatever way men's will determines."<sup>4</sup>

Som det vil ses, ønsker Gramsci at gøre op med en opfattelse, som udelukkende fokuserer på økonomi, og som tildeler de økonomiske strukturer en selvstændighed og et næsten absolut primat i forhold til de sociale sammenhænge i øvrigt. Det er den determinisme, der ligger heri, og den politiske træghed, der følger heraf, han vender sig imod. Og han insisterer i stedet på et langt bredere anlagt praksisbegreb. Og som det fremgår, så repræsenterede den russiske revolution for Gramsci netop et sådant brud med de hidtidige forståelses- og praksisformer inden for arbejderbevægelsen, som han så vedholdende havde insisteret på. Og den kom på denne måde til afgørende at præge hans egen tænkning.

Imidlertid blev også det russiske eksempel problematisk for Gramsci. Op gennem 1920'erne blev det nye Sovjet Unionen konfronteret med en række af kritiske udfordringer, og det russiske

---

<sup>2</sup> Se 'The Revolution against "Capital"', i Gramsci (1977), s. 34; her citeret efter Gert Sørensen (1993), s. 149. Som man i øvrigt vil kunne se, er Gramsci ikke særlig omhyggelig, hvad angår nuancerne i den russiske debat. Man får således ingen fornemmelse af, at der omkring det russiske socialdemokrati havde udviklet sig tre positioner i dette spørgsmål. En position, som beskrevet af Gramsci, forfægtet af menshevikkerne. En position, forfægtet af Lenin og bolshevikkerne, der ligeledes insisterede på nødvendigheden af en kapitalistisk fase; blot måtte proletariatet, på grund af svaghederne i det russiske borgerskab, sætte sig i spidsen for denne (en opfattelse Lenin først ændrede efter februarrevolutionen). Og endelig en position, forfægtet af Trotsky, der hævdede, at arbejderklassen måtte sætte sig i spidsen for en socialistisk omvæltning.

<sup>3</sup> At Marx ikke selv ville lægge ryg til et sådant historisk skema, får vi bl.a. et indtryk af gennem den korrespondance han førte med Vera Sassulitch om netop dette emne.

<sup>4</sup> Gramsci (1977), s. 35.

kommunistparti blev præget af meget voldsomme interne konflikter. Gramsci stillede sig stærkt kritisk overfor de metoder, hvormed disse problemer blev søgt løst. Han mente således, at den måde hvorpå den dominerende fløj, repræsenteret ved Stalin og Bukharin, i midten af '20'erne udmanøvrede venstreoppositionen, var med til afgørende af svække det russiske eksemplets autoritet.<sup>5</sup> Og da Stalin senere fik etableret, hvad Gramsci betegnede som et rent bonapartistisk regime, var mulighederne af en inspiration herfra, hvad angår udviklingen af det praksisperspektiv, som det var Gramsci om at gøre, endelig udtømt. Og det samme kom til at gælde hele 3. Internationale, i takt med at denne i stigende grad blev underordnet Sovjet Unionens interesser.

De problemer i arbejderbevægelsen omkring et for svagt udviklet praksisperspektiv, som der her er tale om, havde Gramsci oprindelig lokaliseret til 2. Internationale. Men en sådan synsvinkel måtte for den senere Gramsci, der skrev fængselsnoterne forekomme helt utilstrækkelig. Problemet måtte lokaliseres anderledes.

Gramsci forsøger grundlæggende at tackle hele denne problematik ad to veje. Dels gennem en historiserende samtidsanalyse der skal klargøre de vilkår, som gør sig gældende for den politiske udvikling.<sup>6</sup> Dels gennem en art filosofisk intervention. Gramsci fandt det i stigende grad påkrævet, at marxismen grundlæggende besindede sig på sig selv. Og det er i denne sammenhæng, Gramsci primært tænker i termer af en syntese mellem en materialistisk og en idealistisk filosofi.

Når det overhovedet kunne forekomme relevant at reformulere marxismen ved at sammentænke elementer fra hhv. idealistisk og materialistisk filosofi, så hænger det bl.a. sammen med, at det intellektuelle landskab, der var relevant for Gramsci, i høj grad syntes præget af en konflikt mellem sådanne to strømninger.

Denne konflikt var blevet skærpet gennem det sidste par årtier af forrige århundrede, hvor, som det allerede fremgik ved gennemgangen af Parsons, idealistiske tankestrømninger havde fået en betydelig renaissance. Disse strømninger havde bl.a. markeret sig i opposition til den positivistiske videnskabsforståelse, som bl.a. havde insisteret på, at de videnskabelige paradigmer, der havde udviklet sig med naturvidenskaben, måtte have universel gyldighed.

Som det fremgik af den tidligere gennemgang, fik man således hos Dilthey markeret en kraftig opposition til disse forestillinger. Og det blev påpeget, at det var andre vidensprincipper, der måtte gøres gældende, når vi bevægede os ind på samfunds- og kulturvidenskabernes gebet. I forhold til den abstrakte tænkning, der præger naturvidenskaben, får vi markeret, at de sammenhænge, åndsvidenskaberne tager sig af, må forstås i deres historicitet. Og vi får markeret,

---

<sup>5</sup> Hvad indgår indholdet i de kontroverser, der her er tale om, støttede Gramsci Stalin/Bukharin-fløjen, idet han mente, at denne i højere grad ville kunne sikre den alliance mellem arbejdere og bønder, som for Gramsci var helt afgørende for det proletariske hegemoni. Til gengæld mente han, at denne fløj med dens fremfærd var med til at ødelægge perspektiverne omkring selve partiet. Uddybende hertil og mere generelt til Gramscis holdninger til kontroverserne i Sovjet Unionen og i den Kommunistiske Internationale kan henvises til Gert Sørensen (1993), til introduktionen i Antonio Gramsci (1971), samt til Cammet (1967).

<sup>6</sup> Vi har at gøre med en historiserende samtidsanalyse i den dobbelte betydning, at samtiden analyseres og forstås i dens historiske udvikling, og at selve analysen forsøger at reflektere sig selv, og at virke som led i selvsamme historie. Jvnf. Gramscis opfattelse af praksis-filosofien (Marxismen) som en historiografi, der dels skal gøre rede for den hidtidige historie, dels skal søge at omforme den kommende. Se uddybende kapitel 12.

at den rene yderlighed, der kan siges at præge naturvidenskaberne, ikke gør sig gældende for åndsvidenskaberne. De sammenhænge, den udforsker, er præget af et subjektivt princip, og dens erkendelse præget af en art indre forståelse. Som der tidligere blev citeret vedrørende de historiske sammenhænge, det her drejer sig om:

"Der Geist hat sich in ihnen objektiviert, Zwecke haben sich in ihnen gebildet, Werte haben sich in ihnen verwirklicht, und eben dies Geistige, das in sie hinein gebildet ist, erfasst das Verstehen."<sup>7</sup>

Gramsci lod sig inspirere af disse strømninger. Han arbejdede således videre med den positivismekritik, der her var skabt grundlag for. Princippet om virkelighedens historicitet tog han uforbeholdent til sig. Og han forsøgte at tolke den centrale placering, der her blev tildelt 'det åndelige', ind i sammenhæng af praksisfilosofien.

Hvad angik idealismens modstykke, nemlig den materialistiske filosofi, så Gramsci denne repræsenteret gennem nogle af datidens dominerende strømninger inden for marxismen. Her er det imidlertid helt afgørende, at Gramsci anså denne materialisme for at falde langt bag om nogle af de centrale indsigter, som oprindeligt havde været konstituerende for praksisfilosofien. Ifølge Gramsci havde vi her at gøre med en intellektuelt degenereret, vulgær materialisme. Gramscis bestræbelse på at lade marxismen besinde sig på sig selv, måtte således uvægerligt gå gennem et kritisk opgør med denne type af materialisme. Og vi finder et sådant opgør i Gramscis ret tætte kommentarer til en bog af Bukharin, som udkom i starten af '20'erne.

Med denne dobbelte bestræbelse hos Gramsci, på den ene side en kritiske overvindelse af den vulgære materialisme, som var blevet dominerende indenfor marxismen, og på den anden side en kritisk tilegnelse af væsentlige aspekter ved idealismen, synes Gramscis udgangspunkt meget lig det, der havde gjort sig gældende for den unge Marx, da han formulerede sine teser om Feuerbach. En af disse teser kommenterer netop striden mellem idealismen og, hvad Marx kalder, den hidtidige materialisme. I denne tese hedder det således:

"Hovedmanglen ved al hidtidig materialisme (Feuerbachs medregnet) er, at tingen (genstanden), virkeligheden, sanseligheden kun opfattes som **objekt** eller som **kontemplation**, men ikke som **menneskelig sanselig aktivitet, praksis**, ikke subjektivt. Derfor blev den **aktive** side, i modsætning til materialismen, udviklet af idealismen, - men kun abstrakt, da idealismen naturligvis ikke kender den virkelige sanselige virksomhed som sådan."<sup>8</sup>

Som vi her kan se, havde materialismen for Marx ydet det afgørende bidrag at fokusere på "sanselige objekter, der virkelig er forskellige fra tankeobjekterne"; men den led dog også af den afgørende skavank, at den i det væsentlige manglede det subjektive princip. Dette princip blev til gengæld oparbejdet af den idealistiske filosofi, omend dette, som hos Hegel, kom til at antage form af 'ren ånd'. Ikke desto mindre bidrog idealismen hermed til at understrege det aspekt af aktiv kreativitet, der knytter sig til verden. Et aspekt eller perspektiv om kreativitet, som også kan understreges med en anden af Marx's teser om Feuerbach, hvori materialismen kommenteres:

"Den materialistiske lære, at menneskene er produkter af omstændighederne og opdragelsen, at forandrede mennesker altså er produkter af andre omstændigheder og

<sup>7</sup> Dilthey (1970), s.141.

<sup>8</sup> Marx, **Teser om Feuerbach**, (1970).

ændret opdragelse, glemmer, at omstændighederne netop ændres af menneskene, og at opdrageren selv må opdrages."<sup>9</sup>

Som man kan se af disse betragtninger hos Marx, har den kritiske tilegnelse af idealistiske filosofi (dvs. af den tyske idealisme fra Kant til Hegel) haft den afgørende funktion, at fokusere på det aspekt ved virkeligheden, der handler om, at denne ikke blot er os givet som noget 'forhånden-værende'. Det bliver understreget, at den er os givet via den subjektive formningsproces, mennesket selv udøver gennem dets praksis. Og det er denne omstændighed, der helt grundlæggende gør det muligt for praksisfilosofien at hente inspiration fra denne kant. Og det er det, der gør, at en revitalisering af aspekter fra idealismen har kunnet bruges i bestræbelserne på at gøre op med det 'træghedens åg', der, hvis vi skal følge tankegangen hos Gramsci, har tynget arbejderbevægelsen i dens hidtidige udvikling.

Man kan da også se, hvorledes Gramsci ikke var den eneste marxist, der på denne måde lod sig inspirere af idealismen. Man kan her nævne Georg Lukács og Karl Korsch som de mest oplagte eksempler. I årene umiddelbart efter den revolutionsbølge, som fulgte afslutningen på den 1. Verdenskrig, udgav Lukács og Korsch de bøger, **Historie og klassebevidsthed** og **Marxisme og filosofi**, som siden er blevet til klassikere inden for den vestlige marxisme.<sup>10</sup> Og det var nok med disse udgivelser, den problematik, som Gramsci sidenhen tog op, blev åbnet.<sup>11</sup> Begge disse værker er således kendetegnet ved, at de meget kraftigt understreger Marx's arv efter Hegel. Og det er især sammenhængen mellem bevidsthed og væren, mellem teori og praksis, og betydningen af filosofi og ideologi, der i denne forbindelse bliver fokuseret på. Og også her drejer det sig om styrkelsen af et bestemt praksisperspektiv.

Hos Lukács fokuseres meget konsekvent på problematikken omkring den subjektive viljesdannelse. Og han understreger her vigtigheden af, at det revolutionære perspektiv bliver formuleret på en måde, så det netop får relevans for denne. Det er således problematikken omkring det, vi kan kalde 'massernes viljesdannelse', der bliver det afgørende for Lukács. Han tager her udgangspunkt i betragtninger fra Marx's indledning til kritikken af den hegel'ske retsfilosofi, hvori det hedder, at "teorien bliver til en materiel magt, så snart den får greb i masserne."<sup>12</sup> Men, fremfører Lukács videre, skal dette perspektiv kunne realiseres, må 'teori' ikke blot forstås og praktiseres som noget rent ydre og formmæssigt i forhold til virkeligheden. Således som vi kender det fra den selvforståelse og praksis, der har kendetegnet naturvidenskaben; eller som vi kender det fra det, Hegel kaldte 'forstandstænkningen'. Hvis 'teori' på denne måde blot fungerede som noget rent yderligt i forhold til sin genstand, blot angav nogle formmæssige sammenhænge, som virkeligheden skulle underordnes, da ville man kunne udvikle nok så megen kritisk eller revolutionær teori, uden at dette havde den mindste indflydelse på den egentlige, praktiske viljesdannelse. Denne, som jo udgør teoriens egentlige 'genstand og virkelighed', ville forblive ganske uberørt af teorien. Og den ville i stedet være styret og reguleret af helt andre kræfter. En sådan type af teori ville være forblevet yderlig i forhold til den egentlige praksis. Og den ville ikke have fået det 'greb om masserne', som Marx talte om. Skal et sådant problem overvindes, argumenterer Lukács, vil det kræve, at 'teori' og 'praksis' bliver begrebet i deres dialektiske enhed.

<sup>9</sup> ibid.

<sup>10</sup> Udtrykket 'vestlig marxisme' er hentet fra Perry Anderson (1977).

<sup>11</sup> Til disse værker kan måske føjes Lenins Hegel-studier. Se ...

<sup>12</sup> MEW 1, s. 385. Her citeret efter Lukács, s. 59.

Hos Hegel finder vi som et dominerende motiv, at den ånd, der har formet verden, og som har realiseret sig i verdenshistorien, når til indsigt i sig selv gennem det teoretiske, videnskabelige arbejde. Gennem den teoretiske indsigt kan vi afdække, begribe eller tænke de former, hvorigennem ånden har udfoldet sig. Og ad denne vej kan vores 'teori' siges at udgøre en enhed med 'praksis'; nemlig den 'kreative praksis', der hører ånden til.<sup>13</sup>

Det er bl.a. denne tankegang hos Hegel, der har inspireret Lukács, idet han dog i stedet for 'ånden' og dennes kreativitet taler om den praksis, der knytter sig til arbejdet, og til det kæmpende proletariat. Som en slags parallel til Hegels ånd, der når til indsigt i sig selv, opererer Lukács således med perspektivet om et proletariat, der når til indsigt i dets egen historiske, samfundsmæssige placering og funktion. En indsigt, der må formidles gennem den kritiske teori. Det er ad denne vej, Lukács forestiller sig den dialektiske enhed af teori og praksis. En dialektik, der vil udfolde sig med udviklingen af den subjektive viljesdannelse, hvorigennem proletariatet vil kunne bringe sig i stand til radikalt at omforme samfundet.

Dette er i grove træk den måde, hvorpå Lukács forsøger at radikalisere marxismens praksisbegreb. Og det svarer i mange henseender til bestræbelserne hos Karl Korsch. Også han gør opmærksom på Marxs arv efter Hegel, og ønsker med denne markering at tematisere marxismens forhold til filosofien mere generelt. En problematik, som efter Korsch's mening er blevet negligeret gennem de senere faser af arbejderbevægelsens udvikling.

Perspektivet hos Korsch er, at det kritiske opgør med den herskende filosofi, og med de herskende tankeformer generelt, bliver tilkendt en sådan grad af autonomi, at dette ikke blot negligeres til fordel for den økonomiske og den politiske kamp. Vi har for Korsch at gøre med et selvstændigt kampfelt, som må tages seriøst, hvis overhovedet de praksisformer, som kan føre til revolutionære omvæltninger, skal kunne udvikle sig.

Også hos Korsch er den grundlæggende tanke, at teori og praksis, eller bevidsthed og væren er dialektisk forbundne. Som han et sted formulerer dette:

"Sammenfall mellom bevissthet og virkelighet karakteriserer enhver dialektikk, også den marxistiske. Dette betyr at de materielle produksjonsforhold i den kapitalistiske epoke bare er det de er, sammen med de bevissthetsformer som reflekterer dem. De materielle produksjonsforhold reflekteres både i den før-vitenskapelige og i den borgerlig-vitenskapelige bevissthet i denne epoke, og de kunne ikke bestå i virkeligheten uten disse bevissthetsformer."<sup>14</sup>

Dvs., at den væren eller virkelighed, teorien forsøger at afdække, eksempelvis de materielle produktionsforhold, reproducerer sig og fungerer gennem et kompleks af praksis- og forståelsesformer. Og det er disse konstellationer af væren og bevidsthed, teorien skal forsøge kritisk at afdække. Den egentlige pointe hos Korsch er imidlertid, at en ændring af de materielle produktionsforhold nødvendigvis må formidles gennem ændrede praksis- og forståelsesformer; og, at denne proces kræver en selvstændig fokusering.

---

<sup>13</sup> Hos Dilthey fandt vi en lignende tankefigur, idet han taler om en bestemt mentalitet eller ånd, som objektiviserer og realiserer sig.

<sup>14</sup> Korsch (1972), s. 43.

Det er med betragtninger af denne art, Lukács og Korsch forsøger at radikalisere det praksisbegreb, som er på spil inden for marxismen. Som en art status over den revolutionsbølge, der havde præget årene umiddelbart efter 1. Verdenskrig. Eller måske snarere som en status over det manglende revolutionære gennembrud i de vest- og mellemeuropæiske lande. Den bærende tanke synes her at være, at dette manglende gennembrud må føre til en kritisk justering inden for marxismen, som netop gør den dialektiske enhed mellem tænkning og væren, mellem teori og praksis, til det afgørende fokus. Og det er som nævnt betragtninger af denne art Gramsci forsøger at videreføre.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Perry Anderson fremfører i **Betragtninger over marxismen i den vestlige verden**, at en kraftig fokusering på filosofiske problemstillinger, var et af dennes kendetegn. Han ser bl.a. dette som udtryk for en udpræget nederlagsstemning, som grundlæggende kom til at præge denne. En sådan vurdering synes næppe helt berettiget, hvad angår Lukács og Korsch, idet deres respektive indlæg netop tog sigte på at understrege revolutionens aktualitet.

## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 11.

GRAMSCI OG MATERIALISMEN.

Som det allerede er blevet nævnt, udgjorde en væsentlig bestanddel af det, jeg har kaldt for Gramscis filosofiske intervention, et kritisk opgør med en bestemt variant af materialistisk filosofi, som i flere henseender delte positivismens syn på, hvad vi skal forstå ved videnskabelig erkendelse. Omkring hele denne sag gør der sig imidlertid den ejendommelighed gældende, at det i virkeligheden er strømninger inden for marxismen, Gramsci retter sit kritiske skyts imod.

Gramsci var, som det er fremgået, blevet overbevist om, at der var behov for kritiske justeringer af nogle af de forståelsesformer, der var blevet dominerende inden for marxismen. Og i denne forbindelse så han et afgørende problem i, at en bestemt form for materialisme, som i hans øjne faldt langt bag om Marx's position, nu var blevet rådende. Det er denne materialisme, han forsøger at gå i rette med.

Gramscis syn på denne sag kan især læses ud af hans kommentarer til Bukharins bog fra 1921, **The Theory of Historical Materialism, A Manual of Popular Sociology**.<sup>1</sup> En bog, der var blevet skrevet med henblik på at skulle bruges til skoling af partikadrer, og som sådan fik en betragtelig udbredelse. I '20'erne brugte Gramsci selv bogen på denne måde, og var her uforbeholden i sin anbefaling af den.<sup>2</sup> Bogens udbredelse taget i betragtning, og i betragtning af, at den var forfattet af en af de fremmeste ideologer eller teoretikere indenfor den Kommunistiske Internationale, kan man sige, at vi her har et rimeligt autoritativt udtryk for den i denne sammenhæng dominerende marxismeforståelse.<sup>3</sup>

Bukharins bog er ganske ambitiøs i dens karakter. Den forsøger således overordnet at placere marxismen filosofisk og videnskabsteoretisk, og det er frem for alt her vi ser den materialistiske, positivistiske orientering udfoldet. I forlængelse heraf søger Bukharin at udvikle det samfundsbegreb og den type af sociologi, han mener følger heraf. Det er her karakteristisk, at Bukharin ret markant forsøger at forstå samfundsmæssige sammenhænge, og med dette også at fortolke marxismen, i lyset af systemteoretiske begreber. Det samfundsmæssige tematiseres således som komplekser af sammenhænge, der fungerer selvstændigt i forhold til individerne. Vi har at gøre med sammenhænge, der må kunne fungere og opretholde sig selv som systemer i forhold til deres omgivelser (dvs. naturen). Dynamikken i samfundsudviklingen tematiseres i termer af en dialektik, der ligeledes er systemteoretisk fortolket. En given ligevægt (tesen) mellem det samfundsmæssige system og dets omgivelser og mellem de samfundsmæssige instanser indbyrdes

---

<sup>1</sup> Bogen udkom i 1926 i en engelsk oversættelse under titlen **Historical Materialism, A System of Sociology**.

<sup>2</sup> Se hertil Gert Sørensen (1993), s. 173-74.

<sup>3</sup> I de introducerende kommentarer til den engelske **Selections from the Prison Notebooks** hedder det om Bukharin, at han "represented an influential current within orthodox Marxism. He was in many ways the inheritor of a materialist tradition which flourished as much in Social-Democratic circles as within the Communist movement and whose influence has survived to this day." (s. 379).



kan forstyrres, så der opstår uligevægt (anti-tesen); og denne kan igen overvindes til fordel for en ny ligevægt på et højere niveau (syntesen).<sup>4</sup> I forlængelse af sådanne overordnede bestemmelser forsøger Bukharin da at belyse en række af de samfundsmæssige sammenhænge, som er centrale for en sådan 'marxistisk sociologi'. Det hele munder ud i forsøg på at skitsere perspektiver for samfundsmæssige forandringer, og for den klassekamp, der jo var Bukharins egentlige anliggende.

Gramscis polemik sætter hovedsageligt ind i forhold til den grundlæggende marxisme-forståelse, Bukharin giver udtryk for. Det er således primært marxismens filosofiske gehalt, og i forbindelse hermed forståelsen af marxismens historiske karakter, der ligger Gramsci på sinde.

Bukharin fremstiller i sin bog marxismen eller den historiske materialisme som en generel samfundsteori. Denne teori henter ganske vist sit materiale fra, og er på denne måde funderet i historiske studier af samfundets udvikling. Og med dens højere generalisationsniveau fungerer den på sin side som metode for sådanne studier. Men det bliver understreget, at vi har at gøre med en generel teori; "teorien om historisk materialisme ... er den generelle teori om samfundet og lovene for dets udvikling, dvs. sociologi."<sup>5</sup>

I sin karakteristik af denne 'generelle teori om samfundet og dets udvikling' hæfter Bukharin sig frem for alt ved, at vi har at gøre med en sociologi, der skal afdække generelle lovmæssigheder, ganske svarende til hvad vi kender fra naturvidenskabene. Det hedder således helt utvetydigt: "Every one has observed that in nature and society there is a definite regularity, a fixed natural law. The determination of this natural law is the first task of science."<sup>6</sup> Og videre: "Society and its evolution is as much subject to natural law as is everything else in the universe."<sup>7</sup>

Disse lovmæssigheder er funderet i universelle relationer af kausalitet. Sammenhænge af kausalitet, der også gør sig gældende i forhold til de konstellationer af handlinger og aktører, som skaber de sociale sammenhænge. Selvom det på ene side gælder, at "society consists of persons who think, cogitate, feel, pursue purposes, act" osv., så gælder på den anden side også, at disse subjektive orienteringer og handlinger selv er kausalt betingede. Det gælder således, at "man and his will are not free, but bound, being subject also to certain laws."<sup>8</sup> Og det er denne sidste sammenhæng, der er afgørende. Vi har således at gøre med, hvad Bukharin selv kalder en 'social determinisme'.

Hertil kommer det materialistiske princip. Bukharin definerer materialismen i forlængelse af de deterministiske principper; og i opposition til idealismen. Materialismen er således kendetegnet ved, at den anser den ydre realitet, lokalisierbar i tid og rum, for primær i forhold til menneskets indre eller subjektive orienteringer; dvs. at den ydre, materielle realitet er bestemmende for "the human mind, or will or feeling."<sup>9</sup> Den er kendetegnet ved, at mennesket betragtes som en del af, og som et produkt af naturen; "he is a product and a portion of nature, subject to its general

---

<sup>4</sup> Bukharin (1969), s. 72 ff.

<sup>5</sup> Ibid., s. 15.

<sup>6</sup> Ibid., s. 20.

<sup>7</sup> Ibid., s. 46.

<sup>8</sup> Ibid., s. 33.

<sup>9</sup> Ibid., s. 53.

laws."<sup>10</sup> Og hvad angår de samfundsmæssige forhold, er den kendetegnet ved at betragte menneskets materielle bearbejdelse af naturen som primær og bestemmende i forhold til dets kulturelle eller åndelige aktiviteter.<sup>11</sup> "The mental life of society is a function of the forces of production."<sup>12</sup>

De principper for den samfundsvidenskabelige analyse, Bukharin udleder af denne materialisme, fokuserer meget kraftigt på de materielle, produktive aktiviteter som helt afgørende for en samfundsforståelse. Bukharin formulerer følgende 'videnskabelige lov': "any investigation of society, of the conditions of its growth, its forms, its content, etc., must begin with an analyses of the productive forces, or of the technical basis, of society."<sup>13</sup>

Vi synes her at have at gøre med en tænkning vedrørende samfundsmæssige struktureringsprincipper, der gør, at man med rette kan tale om en regulær reduktionisme. Vedrørende materialismen fokuseres der så ensidigt på en objektiv given, ydre realitet, og på dennes formning af det subjektive, at enhver subjekt/objekt-dialektik må siges at falde på gulvet; vi står tilbage med en ren 'objektivisme'. Og den ensidige fokusering på sammenhænge af kausalitet, hvor et begreb om vekselvirkning synes ganske fraværende, fører, hvad Bukharin selv fremhæver, til en ren 'determinisme'.<sup>14</sup>

Gramscis kritik sætter ind overfor begge disse aspekter ved Bukharins position. Og han mener, at Bukharins måde at håndtere disse spørgsmål på fuldstændig underminerer det særegne og genuint nye ved praksisfilosofien. I stedet for at få udviklet disse særegne og nye træk ved marxismen, bliver denne nu blot underordnet allerede etablerede vidensformer; hhv. 'positivistisk sociologi' og 'metafysisk materialisme'.

Hertil kommer imidlertid endnu et tema, som står centralt for Gramsci. Nemlig spørgsmålet om, hvorledes marxismen skal forstå sig selv og dens egen placering i historien. Hvis vi med marxismen siger, at vores videns- og forståelsesformer udvikler sig i sammenhæng med den samfundsmæssige udvikling, at disse forståelsesformer er knyttet til samfundsmæssige interesser osv., hvad betyder så dette for vores forståelse af marxismen selv?

Også denne problemstilling bliver behandlet hos Bukharin. Han fremhæver således, at den historiske materialismes karakter af generel samfundsteori ikke skal forstås sådan, at vi har at gøre med en art 'ren videnskab', der kan udvikle sig uafhængigt af, eller neutralt i forhold til samfundsmæssige behov, interesser osv. Al videnskab udspringer af praktiske behov, og dette gælder også samfundsvidenskaben. Og i lyset af de klassemæssige konstellationer, der præger det kapitalistiske samfund, betyder dette, at en samfundsteori vil være præget af klassemæssige interesser. En 'borgerlig sociologi' vil stå overfor en 'proletarisk sociologi'.<sup>15</sup>

Disse betragtninger konfronterer os imidlertid med det lidt intrikate spørgsmål, om ikke indsigten

<sup>10</sup> Ibid., s. 54.

<sup>11</sup> Menneskets naturbearbejdelse tematiseres som en "adaptation of human society to external nature. The proces is an active one." Op.cit., s. 111.

<sup>12</sup> Ibid., s. 61.

<sup>13</sup> Ibid., s. 120.

<sup>14</sup> Der kan til sammenligning henvises til de to Feuerbach-teser af Marx, som blev citeret i det forrige kapitel.

<sup>15</sup> Op.cit., s. 10 ff.

i, at vores vidensudvikling er funderet i særlige, historisk betingede interessekonstellation vil føre til ren relativisme og skepticisme? Kan vi på denne baggrund stadig insistere på perspektivet om at udvikle almen og generel viden? Vi har her at gøre med en af socialvidenskabens helt grundlæggende problemstillinger, og med yderligere et punkt, hvor Gramsci retter kritik mod Bukharin; hvilket jeg senere vil vende tilbage til.

Bukharin ser dog ingen uoverstigelige dilemmaer her. Den historiske materialisme er ganske vist udsprunget af de særlige interesser, der knytter sig til arbejderklassen. Disse interesser er imidlertid i deres sigte langt bredere funderet, end hvad der er tilfældet for andre klasser. Og hvad angår borgerskabet, fremføres det, at hele grundlaget for denne klasses eksistens påfører den et bestemt snæversyn.

"The bourgeoisie is interested in the preservation of capitalism and believes in its permanence and indestructibility. It is therefore blind to such traits in the evolution of capitalist society as point to its temporary nature, to its approaching ruin (...), to its being succeeded by any other organization of life."<sup>16</sup>

Da arbejderklassens interesser imidlertid er rettet imod dette borgerskab og den sociale orden, det repræsenterer, er disse interesser også disponeret for en langt bredere og dybere indsigt i de faktiske forhold, samt i udviklingen i disse. Bukharin konkluderer på denne baggrund, "that Marxists have a perfect right to regard proletarian science as true and to demand that it be generally recognized."<sup>17</sup>

Det element af almenhed og generalitet, der må knytte sig til den videnskabelige indsigt, bliver altså ikke, ifølge Bukharin, ødelagt af, at denne indsigt bliver oparbejdet på baggrund af et bestemt klasseperspektiv. Arbejderklassens placering inden for den givne samfundsmæssige orden betyder netop, at den vil være disponeret for den generalitet i orientering og indsigt, der må præge socialvidenskaben. Og det er netop denne generalitet, der kan fungere som værn mod en evt. relativisme og skepticisme.

Det er således Bukharins forsøg på at tolke den historiske materialisme i retning af en almen sociologi, der skal afdække de generelle love, som styrer samfundet og dets udvikling, - det er denne, der skal sikre mod evt. skepticisme. Det er imidlertid netop denne tolkning, der bliver kritisabel for Gramsci.

Som tidligere nævnt er Gramsci her tydeligt inspireret af nogle af de idealistiske strømninger, som havde gjort sig gældende, og som bl.a. havde markeret sig gennem en kritisk distance til, at det vidensparadigme, som havde udviklet sig inden for naturvidenskaben, også måtte gælde for samfundsvidenskaberne. Gramsci siger således til Bukharins bog, at det er dens "anvendelse af begrebet 'videnskab', som man kritisk må gøre op med; dette begreb er uden videre overtaget fra naturvidenskaberne, som om disse var den eneste form for videnskab eller videnskaben par excellence, således som det er blevet fastlagt af positivismen."<sup>18</sup>

I sine direkte kommentarer til Bukharin formulerer Gramsci sig meget polemisk desangående, og

---

<sup>16</sup> Ibid., s. 12.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Se Gramsci (1971), s. 438 & Gramsci (1991), s. 177.

bestræbelserne på at forstå samfundet og dets udvikling ud fra generelle lovmæssigheder får ikke store kreditter. Han taler direkte om en intellektuel forfaldsproces, hvor bestræbelser på at begribe den historiske kompleksitet er blevet reduceret til en ren mekanisk formular; en formular, "which gives the impression of holding the whole of history in the palm of its hand."<sup>19</sup>

Interessen for regularitet og generelle lovmæssigheder bliver dog ikke fuldstændig afvist, men den tildeles en relativ og underordnet status. Gramsci har således en passage, hvori han formulerer sig ind i den generelle debat om forholdet mellem ideografisk og nomologisk viden.<sup>20</sup> Han diskuterer således sammenhængen mellem særlige, unikke forhold og det, han kalder "more general 'laws of tendency'".<sup>21</sup> Og det hedder her, at vi ofte vil være i stand til i en given, specifik sammenhæng at isolere sådanne 'tendens-love'. Indenfor rammerne af bestemte, historisk unikke konstellationer vil sammenhænge af regularitet altså kunne forefindes.<sup>22</sup>

Gramscis pointe i denne sammenhæng er imidlertid, at sådanne sammenhænge af regularitet er betinget af, som det hedder: "that the great masses of the population remain (...) essentially passive, in relation to the questions which interest historians and politicians."<sup>23</sup> De sammenhænge af regularitet, vi kan have at gøre med i forskellige sammenhænge, kræver altså en vis træghed i de sociale mønstre. De er betingede af denne træghed, og netop derfor kan de ikke danne grundlag for generelle 'sociologiske love'; - for slet ikke at tale om 'revolutionær' eller 'kritisk teori'.

I en anden sammenhæng, hvor Gramsci diskuterer karakteren af den politiske økonomi, berøres denne samme problematik, men med lidt andre accenter. Gramsci er her mere åben i sine overvejelser, og mere grundig i sin argumentation. De pågældende passager åbnes med følgende betragtning:

"How did the founder of the philosophy of praxis arrive at the concept of regularity and necessity in historical development? I do not think that it can be thought of as a derivation from natural science but rather as an elaboration of concepts born on the terrain of political economy, particularly in the form and with the methodology that economic science acquired from David Ricardo."<sup>24</sup>

Her anerkendes 'begrebet om regularitet og nødvendighed i den historiske udvikling' som en del af praksisfilosofien. Men der spørges til karakteren af dette begreb, og Gramscis betragtninger ligger her i forlængelse af det ovenfor refererede. Det er ikke regularitet og lovmæssighed i naturvidenskabelig forstand, vi har med at gøre, men regelmæssigheder, der er knyttet til særlige sociale konstellationer; dvs. til de sociale, klasse- og markedsmæssige forhold, som er konstituerende for den moderne kapitalisme. Inden for disse historisk specifikke rammer, påpeger Gramsci, har der udviklet sig nogle "decisive and permanent forces", der fungerer og sætter sig igennem "with a certain 'automatism' which allows a measure of 'predictability' and certainty

<sup>19</sup> Gramsci (1971), s. 427-28. Den samfundsvidenskabelig erkendelse skulle altså angiveligt, på samme måde som naturvidenskabelig indsigt kan åbne for en mulig beherskelse af bestemte naturprocesser, give adgang til en ganske parallel beherskelse af samfundet og dets historiske udvikling.

<sup>20</sup> Ordforklarende og henvisende note.

<sup>21</sup> Op.cit., s. 428.

<sup>22</sup> Gramscis betragtninger er ikke ganske ulig Webers over det samme emne.

<sup>23</sup> Op.cit., s. 428.

<sup>24</sup> Ibid., s. 410.

i det væsentlige går ud på at udvikle en samfundsforståelse, og at udvikle begreber for historie og politik, der kan overvinde denne svaghed. Gramscis mere filosofiske indvendinger skal da også ses i dette lys.

I kommentarerne til Bukharin har vi netop en af de mere sammenhængende passager, hvori Gramsci forsøger at præcisere sin holdning til den filosofiske problematik, som er involveret i denne sag. Det er her frem for alt det begreb om en objektiv, ydre, materiel realitet, vi som handlende og erkendende subjekter står overfor som en given fakticitet, et begreb, der spiller en helt central rolle i Bukharins argumentationer, der stilles til debat. Og det er her, vi mest konsekvent bliver præsenteret for den syntese mellem materialistisk og idealistisk filosofi, som det er Gramsci om at gøre.

Gramsci anerkender, at de forestillinger om objektivitet, fakticitet osv., som vi finder hos Bukharin, nyder vid udbredelse. Disse forestillinger er faktisk dominerende inden for det, Gramsci kalder 'common sense'. Gramsci fremhæver imidlertid, at en sådan forståelse af objektivitet i virkeligheder har rødder i en religiøs forestillingsverden. En forestillingsverden hvis grundlæggende motiv har været, at "the world, nature, the universe were created by God before the creation of man, and therefore man found the world all ready made, catalogued and defined once and for all."<sup>36</sup> Bukharins materialisme, som angiveligt skulle bidrage til overvindelse af enhver 'subjektivistisk metafysik', er således selv et ekko af religiøse forestillinger.

Til denne argumentation kommer imidlertid en række betragtninger med reference til det, der omtales som "the subjectivist conception of reality."<sup>37</sup> Hermed menes den tyske idealisme, og primært den hegel'ske filosofi. Inspireret af dette 'subjektivistiske koncept' gør Gramsci således gældende, at det objektive altid må korrelere med noget subjektivt. Vi kan ikke have at gøre med en 'objektivitet' slet og ret. Det objektive er altid objektivt for subjektet. Og det vil for Gramsci sige, for mennesket som et socialt, kulturelt væsen, som dette historisk har udviklet sig.

Denne opfattelse betyder ikke, at et begreb om 'objektiv realitet', om 'fakticitet' osv. forsvinder. Men det betyder, at disse opfattes som subjektivt formidlede. Det objektive, fakticiteten får realitet og gyldighed gennem subjektet. Ikke gennem det isolerede, individuelle subjekt; men gennem social, kulturel interaktion. Objektiviteten konstituerer sig således, ifølge disse betragtninger, gennem en dimension af intersubjektivitet.

Disse pointer, som Gramsci mener at kunne hente ud af den tyske idealisme, må dog føjes ind i sammenhæng af den historiske materialisme. Det anføres således, at det først er gennem dennes teori om overbygning eller superstrukturer, den idealistiske filosofis indsigter kan finde en rationel basis. Idealismens udsagn om, "at verdens realitet er et resultat af menneskeåndens skaberkraft", må således omskrives gennem praksisfilosofien. Det er først gennem "teorien om overstrukturene, at den kan finde sit sande indhold og sin historicistiske fortolkning; i sin spekulative variant er og bliver den imidlertid blot en filosofisk roman."<sup>38</sup>

Som man her vil se, er det afgørende for Gramsci, at 'menneskeåndens skaberkraft', forstået som

---

<sup>36</sup> Gramsci (1971), s. 441.

<sup>37</sup> Ibid., 442 ff.

<sup>38</sup> Gramsci (1971), s. 442, 444 & Gramsci (1991), s. 185, 186-87.

en del af superstrukturerne, bliver sat i relation til strukturerne eller til basis. Dvs. økonomiske sammenhænge, og til den materielle skaberkraft, der ligger i det menneskelige arbejde. Fortolket på denne måde, rummer den idealistiske filosofi til gengæld helt afgørende indsigter. Dels bidrager den med det subjektive moment, som må udgøre én af konstituenterne for et egentligt praksisbegreb; og den bidrager dermed med et element, der er helt afgørende for den virkelighedsopfattelse, der er blevet udviklet med praksisfilosofien. Nemlig at virkeligheden er subjektivt formidlet og formet gennem praksis. Gennem processer af menneskeligt arbejde, og gennem processer af social, kulturel interaktion. Og hvad angår 'det materialistiske aspekt', anføres da også i overensstemmelse hermed, at vi ikke har at gøre med materien i sig selv; vi har at gøre med materien "som noget, der er samfundsmæssigt og historisk organiseret."<sup>39</sup> Ad denne vej får Gramsci gjort op med den ensidige 'objektivism', som han fandt dominerende hos Bukharin. Og ved at tænke elementer fra den idealistiske filosofi ind i sammenhænge af praksisfilosofiens begreb om superstrukturer, får han gjort op med dennes 'økonomiske determinisme', hvilket skal uddybes i et senere kapitel.<sup>40</sup>

Disse overvejelser får også konsekvenser for betydningen af objektivitet som videnskriterie. Her gør Gramsci gældende, at vi, når vi producerer viden, uvægerligt vil befinde os i en kulturel, historisk konflikt. En konflikt, hvor det, der kan gælde for et individ eller for en gruppe, kan stå over for det, der i egentlig forstand kan gælde intersubjektivt. Vidensproduktion er således intimt forbundet med ideologisk, kulturel strid. Ikke blot således, at vi efter forgodtbefindende kan bruge vores 'objektive viden' i politisk øjemed; evt. i et frigørende perspektiv. Det er snarere sådan, at dette perspektiv ligger indlejret i selve kriteriet for objektivitet. Man kan således tale om, at Gramsci forfægter en bestemt form for 'sandheds-politik'.

Jeg vil nedenfor gengive en passage, hvori Gramsci formulerer disse sammenhænge. Og jeg vil, trods længden, gengive passagen i dens helhed:

"Objektivt betyder altid 'menneskeligt objektivt', hvad der helt præcist kan svare til 'historisk subjektivt', dvs. objektivt skulle betyde 'universelt subjektivt'. Mennesket erkender objektivt, i det omfang erkendelsen er virkelig for hele menneskeslægten, dvs. for en menneskeslægt, der er historisk forenet i en enhedskultur; men denne historiske samlingsproces finder sted samtidig med, at de indre modsigelser, der splitter det menneskelige samfund, forsvinder, dvs. de modsigelser, der betinger dannelsen af de forskellige grupper og dermed opkomsten af de forskellige grupper og dermed opkomsten af ikke universelle ideologier, der nok er konkrete, men som umiddelbart bliver gjort midlertidige af deres indholds praktiske oprindelse. Der udspiller sig følgelig en kamp om objektiviteten (for at komme fri af de partielle og falske ideologier), og denne kamp er den samme som kampen om menneskeslægten kulturelle samling."<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Gramsci (1971), s. 465 & Gramsci (1991), s. 205. Det kan anføres, at Gramsci ser selve naturbegrebet forlenet med en art subjekt/objekt-dialektik: "I hvilken forstand og i hvilken udstrækning er det ikke sandt, at naturen ikke giver anledning til opfindelser, til opdagelser af allerede eksisterende kræfter, af allerede eksisterende kvaliteter ved materien, men kun til 'skabende indgreb', der er snævert forbundet med samfundets interesser, med udviklingen og med de yderligere behov for udvikling af produktivkræfterne?" Ibid.

<sup>40</sup> Som jeg her fortolker Gramsci, ligger han således i forlængelse af Marx's bestræbelse på at sammentænke dimensionerne af 'arbejde' og 'interaktion'. Modsat Habermas, der, jvnf. tidligere note, mener, at disse dimensioner må tænkes uafhængigt af hinanden, hvis ikke en samfundsteori skal havne i reduktionisme.

<sup>41</sup> Gramsci (1971), s. 445 & Gramsci (1991), s. 187-88.

Vi er med disse betragtninger ved at være fremme ved noget af det, der udgør kernen i Gramscis marxismeforståelse. Gramsci karakteriserer sin egen position som absolut 'historicisme'. Og dette formuleres meget markant:

"Praxisfilosofien er en absolut 'historicisme', en absolut verdsliggørelse af tænkningen; praxisfilosofien er tænkningen i dens jordiskhed, en historiens absolutte humanisme. Skal man følge en tråd i den nye verdensanskuelse, er det i dette perspektiv."<sup>42</sup>

Gramsci mente, at en sådan historicisme begyndte at blive sat på dagsordenen med den hegel'ske filosofi, og han taler i denne forbindelse om et "globalt historisk moment" i den filosofiske udvikling.<sup>43</sup> Hvad vi i dag ville kalde et paradigmatiske brud, jvnf. Kuhn. Man kan til denne sammenhæng henvise til Hegels diktum fra forordet til retsfilosofien, hvor han gjorde gældende, at filosofien måtte forstås som "ihre Zeit in Gedanken erfasst."<sup>44</sup> Filosofien er et udtryk for sin tid; den sammenfatter sin tid tankemæssigt. Med andre ord: filosofien udvikler sig, og kan kun forstås gennem historien. Det er præcis denne historiserende forståelse, Gramsci ser videre udfoldet hos Marx, og det er denne, han betragter som det genuint nye ved praksisfilosofien. Der er her blevet åbnet for en "total liberation from any form of abstract 'ideologism', the real conquest of the historical world, the beginnings of a new civilisation."<sup>45</sup>

Dette betyder også, at marxismen må forstå sig selv i dens egen historiske specificitet. Som historisk betinget, formet og begrænset.<sup>46</sup> Og på denne baggrund bliver det nu muligt at uddybe det kritikpunkt mod Bukharin, som tidligere blot blev berørt rent sporadisk. Et punkt, som netop havde at gøre med, hvordan man kunne forstå marxismens egen placering i historien.

Hos Bukharin kunne vi finde en sådan problematik, bl.a. i forbindelse med de overvejelser, der havde at gøre med hhv. subjektive og objektive aspekter af vores viden. Svarende til, hvad vi kender fra Gramsci, gjorde også Bukharin således gældende, at vores viden altid udviklede sig og var knyttet til praktiske behov, og i den forstand var forbundet med de subjektive interesser, der prægede et givet samfund. I et klassesamfund ville vores viden være forbundet med klasseinteresser, og i et kapitalistisk samfund vil vi have en 'borgerlig' over for en 'proletarisk videnskab'.

Den historiske materialisme indeholder således, ifølge Bukharin, et historisk, subjektivt element i kraft af, at den er udviklet inden for kapitalismen, og at den har affinitet til arbejderklassens interesser. Dens videnskabelige gehalt derimod, dens karakter af almen, generel viden beror imidlertid på indsigt i universelt gældende, objektive lovmæssigheder; dvs. sammenhænge der ligger ud over, og fungerer uafhængigt af den særlige historiske kontekst.

Som tidligere anført, forsøger Bukharin på denne måde at give svar på et af samfundsvidenskabens grundlæggende spørgsmål. Nemlig, om den indsigt, at vores viden er afhængig af dens

<sup>42</sup> Gramsci (1971), s. 465 & Gramsci (1991), s. 201. Se endvidere Gramsci (1971), s. 399, 404 & Gramsci (1991) s. 220.

<sup>43</sup> Gramsci (1991), s. 201.

<sup>44</sup> Hegel (1970), s. 26.

<sup>45</sup> Gramsci (1971), s. 399.

<sup>46</sup> For Gramsci handler marxismens historiske begrænsning om, at den er knyttet til samfundsmæssige tilstande af konflikt og tvang. En historisk frigørelsesproces, der overvinder sådanne tilstande, vil fratage marxismen dens relevans. Se Gramsci (1971), 404 & Gramsci (1991), s. 220.

sociale kontekst, kan forbindes med et princip om almen eller generel viden. Problemet vedrørende relativisme og skepticisme, eller, positivt formuleret, muligheden af objektiv viden, kan, ifølge Bukharin, finde sin sløning ad denne vej.

Det er imidlertid netop denne løsning, Gramsci vender sig mod, idet han heri ser et tilbagefald i metafysikken. Gramsci har en generel bestemmelse af metafysisk tænkning, som "enhver systematisk formulering, der fremstiller sig selv som en ekstraprohistorisk sandhed, som noget abstrakt og universelt uden for tid og rum."<sup>47</sup> Og det hedder på denne baggrund:

"... når filosofien skilles fra teorien om historien og politikken, bliver den nødvendigvis metafysik; mens den store landvinding i den moderne tæknings historie, som praxisfilosofien repræsenterer, netop består i den konkrete historisering af filosofien og i identifikationen af filosofien med historien."<sup>48</sup>

Løsningen på det nævnte problem, relativisme vs. universalisme osv., må således, ifølge Gramsci, finde sin løsning inden for den historiske kontekst, hvori vores viden udfolder sig. En ny type videnskab (dvs. praksisfilosofien) kan således ikke legitimere sig ved, at den mere adæquat skulle give indsigt i en slags 'ekstraprohistorisk sandhed'. Dens legitimitet må bero på, at den effektivt kan konfrontere andre strømninger. Enten ved, at den gennem dens egne begreber kan besvare de spørgsmål, disse strømninger har formuleret; eller ved, at disse kan vises at bero på falske problemstillinger.<sup>49</sup> Den må kunne afvise relevansen af den problematik, som konstituerer sådanne strømninger; eller den må selv kunne indoptage denne som et underordnet aspekt.<sup>50</sup>

En ny videnskab, der søger at vinde frem, bliver således placeret midt i det, jeg ovenfor kaldte en bestemt form for 'sandhedspolitik'. En proces, hvori særstandpunkter bliver tilbagevist, eller søgt relativiseret med reference til et mere omfattende perspektiv af intersubjektivitet. Ifølge Gramsci er en sådan proces dog ikke udelukkende præget af en ren, tankemæssig rationalitet. Den er funderet i sociale, kulturelle processer, hvor synspunkter, orienteringsmåder osv., funderet i særlige gruppeinteresser, bliver udfordret af grupper, der i højere grad kan forfægte en almen interesse.<sup>51</sup> Det rent kulturelle aspekt, hvor vidensformer, orienteringsmåder osv. står på spil, må således forstås i dets samspil med de sociale processer, hvorigennem forskellige interesser i samfundet brydes. Til at angive den sammenhæng mellem det kulturelle og det samfundsmæssige niveau, som Gramsci således finder helt afgørende, bruger han begrebet 'historisk blok'; et

<sup>47</sup> Gramsci (1971), s. 436 & Gramsci (1991), s. 175.

<sup>48</sup> Gramsci (1971), s. 436 & Gramsci (1991), s. 196. Det kan hertil føjes, at Gramsci bestemmer materialismen som et modstykke hertil, nemlig som "enhver filosofisk lære, der udelukker transcendensten fra tankens rige." Se hhv. s. 454 & 181.

<sup>49</sup> Gramsci (1971), s. 433.

<sup>50</sup> Se Gramsci (1971), s. 344. Vi ser her endnu en inspiration fra Hegel, der netop søgte at begribe andre filosofiske positioner ved at anerkende disses grundlæggende problematik, men samtidig relativerede denne ved at placere dem som momenter eller underordnede aspekter indenfor sit eget system.

<sup>51</sup> Der skal gøres opmærksom på, at Gramsci forsøgte at angive "en fundamental forskel mellem praksisfilosofien og de andre filosofier" omkring netop denne problematik. Alle andre filosofier er "modsigelsesfyldte, fordi deres funktion er at forsone modstridende og modsigelsesfyldte interesser." I forhold hertil er praksisfilosofien anderledes; "den er tværtimod selve teorien om disse modsigelser, og den er ikke et regeringsredskab, der gør den herskende gruppe i stand til at opnå konsensus og udøve hegemoni over de underordnede klasser: praksisfilosofien er udtryk for disse underordnede klasser, der ønsker at opdrage sig selv i den kunst at regere, og som har en interesse i at kende sandheden, alle sandheder, selv de ubehageligste, og som har en interesse i at undgå overklassens og ikke at forglemme egne (umulige) bedrag." Osv. osv. Gramsci (1991), s. 131.



begreb, Gramsci har hente fra Sorel.<sup>52</sup>

Gramscis kritik af Bukharins position tvang ham til eksplicit at formulere sine overvejelser over forskellige erkendelsesteoretiske og filosofiske emner. Disse må dog ikke overskygge det egentlige ærinde for Gramsci. Nemlig påvisningen af, at Bukharins fortolkning af den historiske materialisme, hvor denne blev fremstillet i termer af almen sociologi, funderet i en materialistisk filosofi, ikke kunne leve op til de udfordringer, den internationale arbejderbevægelse stod overfor. Den determinisme, der overordnet prægede Bukharins synspunkt, blokerede for det praksisbegreb, som for Gramsci var helt afgørende. Og den gjorde det umuligt at tænke samfundsmæssige brud på en adæquat måde.<sup>53</sup> Endelig underkendte den den selvstændige betydning af kulturelle, eller superstrukturelle aktiviteter. Disse kunne ikke blot afledes af strukturen, men måtte tilkendes en selvstændig funktion, mente Gramsci. Kritikken af Bukharin var således nødvendig, hvis praksisfilosofiens helt afgørende spørgsmål skulle kunne håndteres: "how does the historical movement arise on the structural base?"<sup>54</sup> Med dette spørgsmål er vi imidlertid ved at bevæge os over i det næste kapitel.

---

<sup>52</sup> Se Gramsci (1971), s. 345, 365, 366 & 377.

<sup>53</sup> Gramsci anfører, at den rene kausalitetstænkning ikke i radikal forstand kan tænke overskridende: "hvorledes er det muligt ud fra dette tankesæt at udlede selve overskridelsen, 'den revolutionerende praxis'? Virkningen kan aldrig mekanisk overskride årsagen eller systemet af årsager, og man kan følgelig ikke få anden udvikling end den almindelige og trivielle, som evolutionismen kan præstere." Gramsci (1971), s. 437 & Gramsci (1991), s. 175. For at undgå misforståelser: Gramsci betvivler ikke, at Bukharins ærinde skulle være udviklingen af en revolutionær praksis; men han søger at vise, at de overordnede begreber ikke står mål med denne bestræbelse.

<sup>54</sup> Gramsci (1971), s. 431.

## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

### Kapitel 12.

#### GRAMSCI OG IDEALISMEN.

Som det tidligere er antydnet, var Gramscis inspirationer fra den idealistiske filosofi blevet ansporet af strømninger, som gjorde sig gældende i hans samtid. En idealistisk tendens prægede store dele af europæisk åndsliv, og i italiensk sammenhæng blev denne primært repræsenteret gennem Benedetto Croce (1866-1952).

Croce indtog en særdeles central placering i Italien. Han var født af velhavende forældre, som imidlertid døde, da Croce var en ung mand. Han kom nu til at bo hos sin onkel, Silvio Spaventa, der var leder af det italienske højreparti. Denne synes imidlertid ikke at have haft nogen særlig politisk indflydelse på Croce. Men man kan sige, at Croces baggrundsmiljø har haft afgørende betydning på den måde, at det gjorde ham økonomisk uafhængig. Og på den måde, at han så at sige blev født ind i den kulturelle og politiske elite.

Croce formåede da også at gøre sig gældende i sin samtids kulturelle debat, ligesom fik startet en form for politisk karriere, idet han i 1910 blev udnævnt til senator. Denne udnævnelse skulle gælde for livstid, og dette fik den ret afgørende betydning, at blev sikret ham en vis immunitet, i forhold til Mussolinis diktatur. På trods af den omfattende indskrænkning af enhver mulighed for fri meningstilkendegivelse, blev Croce tolereret. Og han kom i kraft heraf til fungere som en af de få, der kunne formulere sig omkring kulturelle, politiske spørgsmål. Dette sidste forhold har uden tvivl bidraget til at give ham en helt unik position i italiensk kulturliv.

Stuart Hughes understreger i sin **Bevidsthed og samfund** ganske markant den betydningen, Croce havde for sin samtid: "I et halvt århundrede udøvede han et slags velgørende diktatur over Italiens litterære og filosofiske liv. Ikke siden Goethe havde nogen enkeltperson behersket et større europæisk lands kultur så fuldstændig."<sup>1</sup> Denne omstændighed er naturligvis vigtig til en forståelse af Gramscis engagement omkring Croce. En kritisk indsigt i italiensk kulturliv ville aldrig kunne komme uden om Croce.

Men også hvad selve substansen angår, indeholdt Croces tænkning en række af udfordringer, som Gramsci dårligt kunne afvise. På trods af at han i flere henseender fandt Croces overordnede position problematisk og kritisabel, kunne han således ikke pure afvise denne. Ligesom Gramsci i den idealistiske filosofi generelt havde set et middel mod det 'træghedens åg', som han, jvnf. tidligere, mente prægede arbejderbevægelsen, var det da også noget sådant, han forsøgte at trække ud af Croce. Det var en sådan intention, der kom til udtryk, når Gramsci så tidligt som i 1917 havde formuleret:

"... at ligesom hegelismen havde været en forudsætning for praxisfilosofien i det 19. århundrede, da den moderne civilisation tog sin begyndelse, således kunne Croces filosofi

---

<sup>1</sup> Stuart Hughes (1980), s. 142. Hvad angår Croces placering i italiensk politik, kan henvises til samme værk.

danne forudsætning for en genoptagelse af praxisfilosofien i vore dage, for vore generationer."<sup>2</sup>

Reservationerne mod Croce udtales dog i samme åndedrag. Gramsci gør således gældende, at den historicisme, som gennem praksisfilosofien blev udviklet af den hegel'ske filosofi, hos Croce bevæger sig i spekulativ retning; vi har at gøre med en slags "genoversættelse af praxisfilosofiens realistiske historicisme til et spekulativt sprog."<sup>3</sup>

Det er den samme dobbelthed i forhold til Croces filosofi, vi har at gøre med, når det hedder, at den repræsenterer en "reaktion mod 'økonomismen' og den fatalistiske og mekanistiske opfattelse", selvom den "fremstår som en ødelæggende overskridelse eller ophævelse af praxisfilosofien."<sup>4</sup> Grundet denne overordnede karakteristik, måtte Gramsci derfor forsøge, gennem kritiske opgør med Croce at indarbejde relevante dele af dennes tænkning i selve praksisfilosofien. Det er denne manøvre, der skal skildres i det følgende.

Croce må siges at have været en af de få virkelige encyklopædister i sin samtid, og hans forfatterskab dækkede da også et særdeles bredt spektrum af problemstillinger. Gennem de forskellige faser af sin udvikling beskæftigede han sig således med en række af filosofiske dicipliner; han skrev flere historiske værker; og han beskæftigede sig med historieteori. Udviklingen i Croces arbejde og bredden i hans interesser skal dog ikke beskæftige os her, da det kun er bestemte fokuseringer hos Gramsci, der har interesse.<sup>5</sup> Det er således kun forskellige af Croces kommentarer til marxismen, og i forlængelse heraf hans egen historieteori, eller historiografien, som han kalder den, der skal kommenteres.

Croce havde gennem en periode i '90'erne beskæftiget sig ret indgående med marxistisk teori, og han offentliggjorde forskellige essays over emnet.<sup>6</sup> Han fokuserede her på en række af de temaer, som stod centralt i den internationale debat. Af disse kan nævnes spørgsmålet om værditeorien og dennes status; det meget diskuterende spørgsmål om krise- og sammenbrudsteori; og selve indholdet i den historiske materialisme. Omkring alle disse spørgsmål formulerede Croce sig mere eller mindre eksplicit ind i den revisionismedebat, som var kommet til at præge den socialdemokratiske bevægelse. Og han bidrog aktivt til flere af de revisioner, som foreløbigt kulminerede ved århundredeskiftet, med Bernsteins udgivelsen af **Socialismens forudsætninger og Socialdemokratiets opgaver**.

Disse forskellige spørgsmål tages til behandling af Gramsci i hans fængselsnoter, og hans forståelse af økonomiske sammenhænge og af de økonomiske kategorier bliver her tydeliggjort. Gramscis forskellige betragtninger desangående synes dog ikke af så stor en relevans i nærværende sammenhæng, og der er derfor kun én bestemt problematik, som skal kommenteres.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Gramsci (1991), s. 93. Vi har at gøre med en passage i 'fængselsnoterne', hvori Gramsci refererer sit synspunkt fra 1917.

<sup>3</sup> Ibid., s. 92.

<sup>4</sup> Ibid., s. 94.

<sup>5</sup> Der kan i stedet henvises fremstillingerne i de relevante kapitler hos hhv. Gert Sørensen (1993) og Stuart Hughes (1980).

<sup>6</sup> Findes udgivet i Croce (1966).

<sup>7</sup> Disse ting behandles relativt indgående hos Gert Sørensen (1993).

Allerede i disse tidligere skrifter anslår Croce et tema, som han til stadighed vender tilbage til. Croce siger således med reference til den marxistiske tradition, at "there exist in truth a **metaphysical danger** of which it is necessary to beware."<sup>8</sup> Og som det specificerende bliver uddybet andetsteds, drejer denne fare sig om Marx's håndtering af figurerne i den hegel'ske filosofi: "Did Marx ever really think of substituting, as some have believed, **Matter** or material fact for the Hegelian **Idea**?"<sup>9</sup>

I disse tidlige skrifter går Croce endnu spørgende og tøvende til værks, og han retter primært skytset mod forskellige tilhængere og fortolkere af Marx. I senere skrifter finder man ikke en sådan tøven, og det hedder nu uforbeholdent, at marxismen er præget af den samme 'transcendentalisme', som prægede den hegel'ske filosofi. Vi har at gøre med filosofiske positioner, der, som det hedder, i deres historieforståelse går ud fra:

"...the concept of an idea or of the Spirit or even of Matter; although Idea, Spirit, Matter were only different disguises for a transcendental God, who could think and impose his thought upon men and have it carried out."<sup>10</sup>

Ifølge Gramsci er der med sådanne betragtninger tale om en direkte forvanskning af marxismen eller praksisfilosofien. Når disse alligevel kunne gøre indtryk, skyldtes det, at dele af marxismen i realiteten syntes præget af sådanne tankefigurer. Gramsci følte sig derfor presset til at give Croce en form for indrømmelse: der var strømninger inden for marxismen, der faktisk var karakteriseret ved en sådan 'transcendentalisme'. Og med Croce var behovet for at kritisere disse tendenser helt klart blevet aktualiseret. Hvis Croces generelle angreb på praksisfilosofien skulle afværges, var det således nødvendigt kritisk at justere denne.

Som det vil ses, er vi her tilbage i den problemstilling, som blev behandlet i forrige kapitel. Dette handlede netop om en sådan kritisk justering. Denne side af sagen skal derfor ikke kommenteres yderligere. Blot skal her understreges, hvorledes denne kritiske justering bl.a. har været dikteret af behovet for at kunne gøre op med Croce. Et sådant opgør krævede netop, at der klart kunne skelnes mellem den genuine praksisfilosofi, med dennes karakter af 'historicisme', og degenererede udgaver af samme, der forfaldt til 'transcendentalisme'. Det er med denne distinktion Gramsci nu kan tilbagevise Croces påstande om, at "begrebet 'struktur' blot skulle være en ny, lidt naiv udgave af forestillingen om en 'skjult gud'".<sup>11</sup> Modsat den rent spekulative tolkning af strukturbegrebet, som ligger bag Croces udsagn, fremhæver Gramsci, at begrebet netop må forstås historisk: "som helheden af de samfundsmæssige forhold, i hvilke mennesker af kød og blod bevæger sig og handler."<sup>12</sup>

Den kritik Croce retter mod marxismens 'materialisme', at den opererer med "the idea of matter as first mover or God", bliver umiddelbart fulgt op af en anden.<sup>13</sup> Nemlig, at marxismen frakender

---

<sup>8</sup> Croce (1966), s. 86.

<sup>9</sup> Ibid., s. 82.

<sup>10</sup> Croce (1970), s. 29. I det her citerede værk, som jeg vil støtte mig til i det følgende, forsøger Croce at opsumere sin forståelse af filosofi, historie, historieteori m.v. Skønt det først er udgivet i 1938, hvorfor Gramscis ikke har kendt til det, kan det derfor alligevel fungere som reference for den Croce, som havde Gramscis interesse.

<sup>11</sup> Gramsci (1991), s. 86.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Croce (1970), s. 243.

alt, hvad der vedrører vores kultur, f.eks. etiske, æstetiske eller filosofiske spørgsmål, enhver realitet. Kun 'det materielle' synes i egentlig forstand virkeligt. Som Croce ironiserende spørger til disse kulturelle fænomener:

"are these reality or are they not deceptive appearances reflecting af more solid reality which moves them and makes them sparkle and shine, and leaves them when it so pleases to fall and be extinguished?"<sup>14</sup>

Også hvad dette spørgsmål angår, mener Gramsci, at Croce forvansker marxismen. Men igen finder han, at strømninger inden for marxismen har været præget af de tendenser, Croce her fremhæver. Og ligesom Gramsci lod sig provokere af Croce, hvad angik spørgsmålet om 'materialismen', lader han sig provokere i dette spørgsmål. Den helt grundlæggende fokusering hos Croce, som understreger betydningen af det kulturelle, af det etisk-moralske osv., forsøger Gramsci således at indarbejde i praksisfilosofien. Men også her drejer det sig om at kunne kritisere Croce, og at formulere hans ideer ind i sammenhæng af praksisfilosofiens teori om superstrukturer.

Som det vil ses, har et vigtigt motiv bag Gramscis omgang med Croce været de kritiske betragtninger, denne gjorde sig omkring teorier og forståelsesformer, som havde udviklet sig inden for arbejderbevægelsen; omend Croces kritik selv syntes at forvanske disse. Til dette negative motiv kommer da det positive, som vedrører selve kernen i Croces egen tænkning. Og her er det især den forståelse af filosofien, Croce lægger op til, der står centralt. Og det er den ovenfor nævnte problematik vedrørende det etisk-moralske. Disse temaer bliver udfoldet i sammenhæng med det begreb om en 'historiografi', Croce udvikler. Det er disse hos Croce, samt Gramscis tilegnelse af dem, jeg vil koncentrere mig om i det følgende.

I det foregående kapitel vedrørende Gramscis kommentarer til Bukharin, rundede jeg af med en pointering af, hvad Gramsci anså for et af praksisfilosofiens helt afgørende spørgsmål. Nemlig: "how does the historical movement arise on the structural base?"<sup>15</sup> Og vi kan hos Gramsci finde en karakteristik af praksisfilosofien, der netop har denne problematik som sit udgangspunkt: "Certainly the philosophy of praxis is realized through the concrete study of past history and through present activity to construct new history."<sup>16</sup>

Disse formuleringer hos Gramsci kan fungere som et passende udgangspunkt til demonstration af hans positive anknytning til Croce. Vedrørende den betydning, der kan tilkomme den historiske videnskab eller historiografien, finder vi således hos Croce betragtninger, der ganske svarer til det, Gramsci her formulerer som perspektiv for praksisfilosofien. Croce gør således gældende, at det netop er gennem historiografien, vi bliver i stand til at gøre os fri af vores bindinger til fortiden. Det er historiografien, der åbner for, at vi kan forholde os kreativt til fremtiden. Og det er gennem denne, vi bringes i stand til at forme sammenhænge af ydre handlingsbetingelser, på en sådan måde, at disse kommer til at fungere som midler i en kreativ, frigørende proces.

I sine referencer til dette perspektiv taler Gramsci om en proces af 'katarsis' (dvs. en renselsesproces). Denne består i "en overgang fra 'det objektive til det subjektive' og fra 'nødvendighed til

<sup>14</sup> Croce (1970), s. 224.

<sup>15</sup> Gramsci (1971), s. 431.

<sup>16</sup> Ibid., s. 427.

frihed'." En sådan proces af 'katarsis' sker via en gennemgribende omformning af strukturerne i samfundet. "Fra at være en ydre magt, der knuser og tilpasser mennesket og gør det passivt, udvikler strukturen sig og bliver et middel til at opnå frihed, et redskab til at skabe en ny etisk-politisk form og til at tage nye initiativer."<sup>17</sup>

Som man vil se, bruger Gramsci her Croces idealisme til at reformulere en af de grundlæggende problemstillinger inden for den marxistiske tradition. Også her finder man spørgsmålet om 'strukturelle bindinger' og 'bindinger til fortiden', som gennemgående tematiske figurer. Som Marx eksempelvis formulerer sig i de indledende betragtninger til sin **Louis Napoleons 18. Brumaire**:

"Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden."<sup>18</sup>

I de økonomikritiske skrifter genfinder vi dette tema. Her søges det imidlertid direkte sammentænkt med de grundlæggende strukturer, som gør sig gældende i de økonomiske relationer. Den problematik omkring et 'fortidens åg', som er formuleret meget generelt i den netop citerede passage, bliver nu knyttet sammen med kapitalens dominans i produktionen. I forbindelse med det forhold, at produktionsmidlerne i form af maskineri bliver styrende for produktionen, taler Marx således om, at det allerede genstandsgjorte, forgangne eller døde arbejde, som han kalder det, får dominans over det levende.

Gennem inspirationen fra Croce forsøger Gramsci nu at tematisere eller accentuere bestemte aspekter ved den proces, der har at gøre med overvindelsen af disse bindinger. Gramsci forsøger således at trække bestemte 'overskridende' eller 'utopiske' perspektiver ud af Croces idealisme. Men; hvad er det nærmere bestemt, Croce siger om disse ting?

Et første aspekt, som det i denne sammenhæng er værd at hæfte sig ved, er den generelle tolkning af viden, som Croce giver udtryk for. Vores viden må grundlæggende forstås historisk og pragmatisk. Dette betyder, at vores viden altid må ses i relation til de processer (heraf det historiske) af forskellig art, vi er involveret i, og den må ses i relation til de praktiske behov (heraf det pragmatiske), som vi må gøre gældende i forbindelse med disse. I den forstand er al viden historisk, og Croce gør da også gældende, at "historical judgement is not a variety of knowledge, but it is knowledge itself."<sup>19</sup> Og videre, at "it is the act of comprehending and understanding induced by the requirements of practical life."<sup>20</sup>

I forlængelse heraf peger Croce nu på, hvorledes de vidensformer, vi forbinder med hhv. filosofi og historie, gensidigt må betinge hinanden. Det, vi i mere gængs forstand kalder historisk viden, er relateret til de problemer der knytter sig til en bestemt civilisation og dennes udvikling. Og skal denne videnstype, dvs. historiografien, ikke forfalde til det rent narrative eller anekdotiske, må den nødvendigvis kunne konfrontere de principielle spørgsmål, der hører en sådan civilisation til.

<sup>17</sup> Gramsci (1971), s. 366-67 & Gramsci (1991), s. 96.

<sup>18</sup> MEW 8, s. 115.

<sup>19</sup> Croce (1970), s. 32.

<sup>20</sup> Ibid., s. 17.

Dette tvinger historiografien til at tænke filosofisk. Omvendt må også filosofien forstå sig selv, dens problemstillinger, kategorier osv. på baggrund af de praktiske, historiske problemer, den pågældende civilisation er konfronteret med.

Hvad angår filosofien og forståelsen af denne, konkluderer Croce: "Philosophy, however, having become identified with historiography or historical thought, eliminates and annuls the concept of philosophy as something outside or above historiography."<sup>21</sup> Og som det fremgik af det forrige kapitel, har vi her at gøre med et perspektiv, som Gramsci uforbeholdent tager til sig. Vi har at gøre med en af de væsentlige ingredienser i den 'historicisme', han så ihærdigt plæderede for.<sup>22</sup>

Som det blev antydnet ovenfor, kan vi hos Croce ligeledes finde formuleringer, der meget direkte går ind i det, der for Gramsci er praksisfilosofiens helt grundlæggende problem. Nemlig hvorledes praksisfilosofien må kunne fungere som en slags bindeled mellem det at begribe hittidig historie, og det at skabe ny historie. For Croce er dette netop historiografiens grundlæggende funktion. Spørgsmålet om, hvorledes mennesket bevæger sig fra at være produkter af den hidtidige historie, til at kreere ny historie, er historiografiens afgørende fokus. Croce taler således om "historiografi som frigørelse fra historien."<sup>23</sup>

Croce formulerer det grundlæggende problem om 'frigørelse fra historien' på følgende måde:

"We are products of the past and we live immersed in the past, which encompasses us. How can we move towards the new life, how create new activities without getting out of the past and without placing ourselves above it? And how can we place ourselves above the past if we are in it and it is in us?"

Croces svar på spørgsmålet lyder:

"There is no other way out except through thought, which does not break off relations with the past but rises ideally above it and converts it into knowledge."

"The writing of histories (-) is one way of getting rid of the past. Historical thought transforms it into its own material and transfigures it into its object, and the writing of history liberates us from history."<sup>24</sup>

Det altså gennem 'ånden', det afgørende omslag kan finde sted. Det er ved, at vi rent videnskabsmæssigt tilegner os det historisk givne, vi kan bevæge os ud over blot at være elementer i, eller produkter af historien; gennem den videnskabsmæssige tilegnelse bliver det historisk givne til objekt eller materiale for vores subjektive udfoldelse, for vores kreative formning af ny historie.

---

<sup>21</sup> Ibid., s. 147.

<sup>22</sup> Man kan hævde, at Gramsci med Croce tog en forståelse af filosofien til sig, som ad flere veje kom til at præge det 20. århundrede. Det, vi i lidt brede termer kan kalde 'livets praktiske sammenhænge', blev i en vis forstand konstituerende for forståelsen af filosofien. Dette gælder ikke blot for pragmatismen, men i lige så høj grad for den sene Husserl, for hvem et begreb om 'livsverden', hvormed han søger at indfange de orienteringer, hvormed vi fungerer i praktiske sammenhænge, får en helt grundlæggende status. Ligeledes kan henvises til den senere Wittgensteins begreb om 'sprogspil', der relaterer sig til vores praktiske brug af sproget. En sådan forståelse var dog allerede undervejs i 1900-tallet, hvor man helt indlysende kan henvise til Marx; man kan henvise til den 'livsfilosofi', som eksempelvis Dilthey kan stå som repræsentant for; og man kan nævne Nietzsche.

<sup>23</sup> Kapitel viii i første del af hans *History as the Story of Liberty* har netop denne titel.

<sup>24</sup> Croce (1970), s. 43-44.

Raisonnementen i denne tankegang kan måske tydeliggøres, hvis vi også inddrager de betragtninger hos Croce, der har at gøre med vores ydre handlingsbetingelser. Også her har vi at gøre med en proces eller en slags omslag, hvor disse fra blot at udgøre forhindringer, der yder modstand, kommer til at fungere som midler i en kreativ proces.

Croce peger på forskellige typer af sådanne handlingsbetingelser. Dels har vi den ydre natur, og vi har menneskets egen natur. Begge disse bliver formet på en sådan måde, at de kan føje sig ind i den menneskelige civilisation, og blive til midler for denne. Dette vil for Croce sige, at de følger sig ind i de sammenhænge af overordnede mål og værdier, der kendetegner denne civilisation. Det, vi kalder civilisering, handler i det væsentlige om netop denne omformning. Hertil kommer midlertid en række af samfundsmæssige sammenhænge eller komplekser, der har udviklet sig på en sådan måde, at disse selv kommer til at fungere som en art ydre handlingsbetingelser. Croce peger her på komplekser af militær art, på sammenhænge af politisk administration og magt, på økonomien, industrielle sammenhænge osv. Vi har her at gøre med sammenhænge eller strukturer, som vejer meget tungt i det samfundsmæssige liv, og det afgørende spørgsmål for Croce bliver, hvorledes disse strukturer fungerer i forhold til selve civilisationsprocessen. Altså; hvorledes står disse strukturer i sammenhæng til de mål og værdier, der kendetegner den egentlige civilisering?

Vi er med denne problematik inde i nogle af de helt afgørende perspektiver hos Croce, og vi støder her på et af hans nøglebegreber; begrebet om det 'etisk-politiske' og om 'etisk-politisk historie'. Med reference hertil kan den anførte problematik formuleres i retning af, hvorledes udviklingen i de anførte komplekser må forstås i relation til den etisk-politiske historie.

Et vigtigt princip for Croce er, at vi i vores historieforståelse ikke må gøre vold på den funktionelle differentiering, som i hans øjne er helt afgørende for at et samfund kan fungere, udvikle sig osv.<sup>25</sup> Dette betyder, at vi ikke kan have at gøre med en historiografi, der umiddelbart omfatter alt. Det gælder altså, at "there is never a history in general, but always a specific history, of art, politics, morals, or philosophy," osv.<sup>26</sup> Men det gælder også, at disse forskellige 'historier', hver især kan indeholde, som det hedder, "the unity of the spirit."<sup>27</sup>

Afgørende for Croce er nu, at denne "unity of the spirit" ikke bliver opfattet som en størrelse, der eksisterer uden for eller over historien; som en slags idé, der bliver realiseret gennem historien. Over for denne hegel'ske figur insisterer Croce på, at "the unity of spirit" først tilvejebringes i historien; gennem menneskets aktive formning af denne. Det er her begrebet om det 'etisk-politiske', og om 'etisk-politisk historie' bliver afgørende for Croce. Vi har stadig at gøre med de mange, særlige sfærer, hvori det samfundsmæssige liv differentierer sig. Men i det øjeblik den 'etisk-politiske' sfære formår at gennemstrømme de øvrige, begynder en "unity of spirit" at gøre sig gældende.

Til præcisering af dette perspektiv hos Croce kan der peges på den vigtige distinktion, som han

---

<sup>25</sup> Sådanne differentieringer er, som det hedder, "to be found in life itself - in fact, they are life itself, which, to speak in a naturalistic language, demands specification of functions within the single organism." Croce (1970), s. 56.

<sup>26</sup> Ibid., s. 276.

<sup>27</sup> Ibid.



opererer med, mellem de praktiske, nytte- og målorienterede aktiviteter overfor det etiske. Croce siger hertil, at de praktiske, målorienterede aktiviteter er helt nødvendige for udviklingen af den menneskelige civilisation. De udgør det nødvendige grundlag og de nødvendige midler for denne. Men det understreges også, at disse ikke i sig selv bidrager til denne civilisering. Hertil kræves den etisk-politiske dimension. De rent nytte- eller målorienterede aktiviteter er styret af, hvad Croce kalder 'vitalitet'. Og denne 'vitalitet' repræsenterer for Croce de mere inferiøre aspekter ved mennesket, hvorved det er forbundet til naturen; disse må netop reguleres moralsk for at vi kan tale om egentlig civilisering. Uden en sådan regulering vil de virke ødelæggende; og vi ville ende i ren 'militarisme', 'industrialisme', 'kapitalisme' osv., alt efter hvilket kompleks af aktiviteter, der ville udøve dominans.

Croce formulerer den gensidige relation mellem disse to typer sammenhænge (vitaliteten og det civiliserende) på følgende måde:

"Vitality is not civilization or morality, but without it civilization and morality would lack the necessary premiss, the vital material needed to give moral and civil form and direction; without it ethico-political history would come to lack its proper object."<sup>28</sup>

Og som Croce formulerer sig til selve begrebet om etisk-politisk historie. Vi har at gøre med et historiebegreb, "which is both ethical and political." Et begreb, funderet i en moralitet, "expressing itself by continually influencing and appropriating for its own ends the political power." Det etisk-politiske består i, "the operation and the practice of ethics in politics, the latter being understood to comprise the whole sphere of practical and purposeful action."<sup>29</sup>

Som allerede anført, må begrebet om etisk politisk historie sammentænkes med det princip om samfundsmæssig differentiering, som for Croce synes ganske ufravigeligt. Om de sfærer i samfundet, som Croce føjer ind under sit begreb om 'vitalitet', gælder derfor, at vi må betragte dem som "a weighty power to be educated and not merely to be restrained or suppressed."<sup>30</sup> Den 'unity of spirit', som hænger sammen med princippet om etisk-politisk historie, gør sig altså ikke gældende på trods af den herskende differentiering; den gør sig gældende gennem denne. Som Croce formulerer sig til dette:

"Morality itself in order to become effective turns into passion and will and utility; it thinks with the philosopher, it shapes things with the artist, it labors with the farmer and the workmen, it generates sons, it operates politics and wars, and it uses the arm and the sword."<sup>31</sup>

Som det fremgik tidligere, var det 'ånden', der bevirkede, at vi, fra at være rene produkter af historien kunne bevæge os til at fungere som subjekter for denne. Og det er 'ånden', der bevirker, at de strukturer i samfundslivet, som ellers ville kunne kvæle og ødelægge os, nu kan bruges kreativt og gøres til midler for vores civilisering. I overensstemmelse hermed ser Croce da også i det væsentlige vores historie som en åndens historie. Den filosofiske idealisme, vi her har med at gøre, kommer meget prægnant til udtryk, når Croce om historiografien siger, at den må begribes som "the history of the mind in development, or of the spirit, and that it should re-make

---

<sup>28</sup> Croce (1970), s. 165.

<sup>29</sup> Ibid. s. 173.

<sup>30</sup> Ibid., s. 166.

<sup>31</sup> Ibid., s. 55.

the story of events no longer according to external rhythms (-), but according to the internal rhythm of spiritual life."<sup>32</sup>

Det perspektiv omkring en proces af 'katarsis', som vi finder hos Croce, og som også vi så Gramsci hæfte sig ved, er således meget intimt forbundet med Croces idealisme. En idealisme, der på sin side er funderet i det praksisbegreb, som står helt centralt. Som det allerede er fremgået, opererer Croce ikke med nogen 'ånd' el.lign., som udefra virker styrende på historien. Vi har udelukkende at gøre med den 'ånd', der udfolder sig i menneskelig handlen. Det er således handlingsbegrebet, og nærmere bestemt et etisk funderet handlingsbegreb, der bliver nøglen i Croces historieforståelse. Det er etisk funderede handlinger med politisk potens (jvnf. begrebet om det etisk-politiske), der i det hele taget udgør historiografiens genstand. Historiografien handler om det element af kreativitet, der knytter sig til sådanne handlinger, og den handler om den 'åndelige dimension', der vil høre disse til.

Det er da også på denne baggrund, Croce kan tale om historien som en frihedens historie, idet selve frihedsbegrebet bliver hægtet op på dette etisk funderede handlingsbegreb. I denne sammenkobling af 'frihed' og 'etik' er det en inspiration fra Kants filosofi, der gør sig gældende. Som det tidligere er blevet refereret, er det ifølge denne netop gennem den moralske dimension, vi bliver i stand til at handle frit.<sup>33</sup> Croces begreb om en etisk-politisk funderet frihedens historie, er således blevet til gennem en transformering af grundfiguren i Kants moralfilosofi til historiografiens gebet.

Hos Kant er hele denne sag imidlertid præget af en grundlæggende dualisme. På den ene side gælder, at vi kan have at gøre med mennesket som et ydre objekt. Et objekt, vi kan iagttage osv. Her er mennesket, svarende til alt andet i naturen, genstand for vores erfaringer. Og hvad denne side af sagen angår, gælder det, at mennesket altid vil være underlagt ydre love, dvs. kausale determinationssammenhænge. Vi vil være underlagt heteronomien. På den anden side fungerer mennesket imidlertid også som et moralsk handlende subjekt. Og når vi orienterer os moralsk, på baggrund af vores fornuft, er det os selv, der formulerer de love, hvorefter vi fungerer. Og i denne forstand kan vi her handle autonomt.

I relation hertil er det det autonome princip, der videreføres i Croces historiografi. Og hvad angår de ydre sammenhænge af kausalitet, som figurerer hos Kant, bliver disse hos Croce tematiseret i stil med 'udfordringer'; eller som 'forhindringer' der skal overvindes. De tematiseres som ydre omstændigheder der skal omformes. Og de får gennem denne proces status af en art 'materiale' for historien. De bliver det materiale, hvorigennem det autonome princip kan udfolde sig.

Med denne omformning af Kants dualisme kan Croce nu, med sin ensidige fokusering på det autonome princip, gøre det meget markante synspunkt gældende, at et kausalitetsprincip overhovedet ikke hører hjemme inden for rammerne af den historiske videnskab. Som det blev formuleret i citatet ovenfor, skal historien netop ikke forstås "according to external rhythms"; den skal forstås "according to the internal rhythm of spiritual life." Vi har at gøre med menneskets autonome udfoldelse af dets egen civilisering.

---

<sup>32</sup> Ibid., s. 173.

<sup>33</sup> Se hertil kap. 2 & kap. 6.

De begreber og grundlæggende tankefigurer, der får Croce til at tale om historien som en 'frihedens historie', skulle fremgå af ovenstående. Men det fremgår måske også, at Croce med denne idé om en frihedens historie er godt på vej ud i det 'spekulationens overdrev', som han ellers så ivrigt vendte sig imod. Under alle omstændigheder kan vi se, hvorledes denne forståelse af historien til dels beror på et rent definitorisk fif. Alle sammenhænge, der synes at modsige et sådant frihedsbegreb, bliver simpelthen udgrænset fra det, vi vælge at kalde historie. De tematiseres, som det netop er fremgået, som 'udfordringer', og som 'forhindringer' der skal overvindes gennem det etiske.

Denne idé om en 'frihedens historie' gælder for Croce som et generelt princip for den historiske udvikling. Et princip, der har gjort sig gældende i alle de historiske perioder, vi kender til. Men i den moderne liberalisme, den liberalisme, der kom til at dominere det meste af 1800-tallet, bliver mennesket sig dette princip bevidst. Efter at have kæmpet sig en lang vej gennem historien, kommer det liberale princip endelig for en dag; "it took form and consolidated itself after the fall of Napoleonic dictatorship and for a century was the dominating factor in European life."<sup>34</sup>

Med disse betragtninger hos Croce, er vi nu ved at være fremme ved det punkt, hvor Gramscis kritik må ind i billedet. Og jeg vil i det følgende referere nogle af de vigtige, principielle markeringer, som er på spil hos Gramsci. Og den første af disse kan netop knytte an til Croces betragtninger over liberalismen og dennes sammenhæng til 'frihedens historie'.

Et stadigt tilbagevendende tema i Gramscis kommentarer til Croce har at gøre med en vigtig distinktion hos denne, mellem historiografi og politik, og mellem filosofi og ideologi. Trods den indre sammenhæng mellem handlen og viden, som er helt afgørende for Croces begreb om historiografi, indfører han en distinktion mellem handlingsideal og praksis. Handlingsidealet formuleres gennem historiografien; praksis er politisk formidlet. Hvor historiografien er præget af "consciousness of the whole", er den politiske handlen "necessarily particular and restricted."<sup>35</sup> Hvor historiografien er forbundet med filosofien, er politikken præget af ideologi.

Disse betragtninger kan være med til at præcisere indholdet i Croces begreb om etisk-politisk historie, idet det nu bliver specificeret, at den etik, der styrer den politiske praksis, altid vil være bundet til et partikulært perspektiv. Det vil derfor altid være nødvendigt, at denne bliver justeret. Denne justering vil imidlertid selv være partikulært bundet. Og det helhedsperspektiv, der ligger i begrebet om etisk-politisk historie, må derfor forstås i termer af et regulativt princip, og i termer af en slags sammenfattende resultant af de mange partikulære bestræbelser.

Det Gramsci fokuserer på i denne sammenhæng, er imidlertid forestillingen om, at vi kan have at gøre med en historiografi eller filosofi, der er hævet op over de faktiske interesser, der præger et givent samfund. Gramsci anfægter således grundlaget for Croces distinktion mellem historiografi og politik; mellem filosofi og ideologi. I stedet for Croces skel, hvor det kun er

---

<sup>34</sup> Croce (1970), s. 229. Principperne for denne liberalisme skal i øvrigt ikke diskuteres her. Dog kan nævnes, at Croce som det afgørende peger på hele det juridiske kompleks af civile rettigheder. Det er disse rettigheder, der åbner for den frihed i moralske valg, som er liberalitetens egentlige substans. Hertil kommer det vigtige princip, at differentieringen mellem de forskellige sfærer i samfundet respekteres. Og dette betyder bl.a., at spørgsmål om moral ikke blandes sammen med spørgsmål af økonomisk art; osv. Se op.cit. del I, xi & xii, del IV, iv & v.

<sup>35</sup> Croce (1970), s. 178.

politikken og ideologien, der er knyttet til nogen egentlige praksis, og historiografien og filosofien i realiteten hævet over denne, foreslår Gramsci en tolkning, hvor sammenhængen til praksis mere systematisk bliver fastholdt. Gramsci peger derfor i stedet på et praksisbegreb, der i sig rummer forskellige facetter.

Gramsci insisterer således på at fastholde det perspektiv, at viden grundlæggende må forstås på baggrund af de sammenhænge af praksis, den udfolder sig i. En praksis, hvortil der vil knytte sig bestemte problematikker og perspektiver, alt efter hvilke individer, grupper og klasser, der er 'bærere' af denne; alt efter hvordan den kan udfolde sig under de givne samfundsmæssige forhold osv. Det vi kalder filosofi, skal i denne sammenhæng forstås som den overordnede problematik og det overordnede perspektiv, der kan være gældende for en bestemt gruppe eller konstellation af grupper i samfundet. Gramsci formulerer selv dette på følgende måde:

"Den verdensanskuelse, der fremstiller en hel samfundsgruppes intellektuelle og moralske liv (et bestemt praktisk livs katarsis), og som begriber denne samfundsgruppe i dens bevægelse og i forhold til dens ikke blot umiddelbare og aktuelle men også fremtidige og middelbare interesser, en sådan verdensanskuelse er filosofi."<sup>36</sup>

I forhold til en sådan bestemmelse af filosofien, kommer ideologi til at angive de særlige anskuelser og orienteringer, der kan være knyttet til mere underordnede grupper inden for en sådan sammenhæng; orienteringer, der vedrører "umiddelbare og afgrænsede problemer."<sup>37</sup>

Når filosofi på denne måde bliver knyttet til en hel samfundsgruppes sociale, historiske eksistens, betyder det også, at enhver filosofi i større eller mindre grad vil have et element af 'folkelighed' over sig; den vil have et 'masseaspekt'. En filosofi vil derfor rumme en række af forskelligartede facetter; fra systematisk refleksion, praktiseret af specialister, til dette element af 'folkelighed', hvori, som Gramsci formulerer det, en "aktualiserende vilje" kan udfolde sig.<sup>38</sup> Og også omkring dette sidste aspekt, bruger Gramsci et ideologibegreb. I denne betydning af ideologi, angiver begrebet således "masseaspektet ved enhver filosofisk opfattelse."<sup>39</sup>

Afgørende i forhold til Croce er imidlertid, at dennes forestillinger om en filosofi eller historiografi, der så at sige hæver sig op over de forskellige samfundsgrupper og klasser, grundlæggende bliver afvist. I stedet forsøger Gramsci at tolke denne forestilling ind i sammenhæng af hans eget begreb om hegemoni. Vi har her at gøre med et grundtema i Gramscis kritik, som er rettet imod det element af 'spekulativ selvforståelse', som karakteriserer Croces filosofi. Og Gramsci formulerer i tilknytning til denne problematik et generelt perspektiv om en "reduktion af alle de spekulative filosofier til 'politik' og til et moment i det historisk-politiske liv." Og han taler om vigtigheden af at forstå "de menneskelige vidensforholds virkelighed som et udtryk for politisk 'hegemoni'".<sup>40</sup>

De mere spekulative sider ved Croces filosofi må altså kritiseres. Det er imidlertid afgørende, at disse ikke blot afvises som rene tankespind. Gramsci hæfter sig i stedet ved, at det er netop er

---

<sup>36</sup> Gramsci (1991), s. 91.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., s. 103.

<sup>39</sup> Ibid., s. 95.

<sup>40</sup> Ibid., s. 97.

gennem disse elementer af spekulation, det overhovedet er blevet muligt for Croce, at fremstille, hvad der virkeligheden er et særstandpunkt med rødder i Italiens liberale borgerskab, som var det et perspektiv, der havde at gøre med hele menneskeheden. Croce får fremstillet et klassemæssigt særstandpunkt, som om vi havde at gøre med en generel 'frihedens historie'. Som Gramsci her gør gældende om Croce:

"... han tror, at han skriver historie, hvor klasseelementet er blevet uddrevet, mens han tværtimod med stor omhu og fortjeneste beskriver det politiske mesterværk, som har gjort en bestemt klasse i stand til at fremstille og få godtaget sine særlige eksistensbetingelser og sin særlige klasseudvikling som et universelt princip, som en verdensanskuelse og som en religion; han beskriver med andre ord, hvorledes et praktisk regerings- og herredømmerekskab udvikler sig i praksis."<sup>41</sup>

Ligesom det på den ene side gælder, at 'de menneskelige vidensforholds virkelighed' må forstås på baggrund af 'politisk hegemoni', gælder således på den anden side, at politisk magt og herredømme er betinget af, at den herskende gruppe eller klasse formår at virkeliggøre den verdensanskuelse, som hører den pågældende gruppe til, som om denne havde universel gyldighed. Det er herigennem en sådan verdensanskuelse kan blive alment accepteret, så der opnås konsensus omkring den. Og det herigennem det herredømme, der udøves, kan synes nødvendigt, rimeligt eller ligefrem selvfølgeligt. Og når Croce formår at fremstille den periode i europæisk historie, hvor de liberale borgerskaber dominerede, som var det en periode, hvor menneskeheden generelle stræben efter frihed endelig kom til bevidsthed om sig selv, så har vi netop at gøre med en manøvre af denne art. Det, der hos Croce hedder etisk-politisk historie, må altså grundlæggende forstås som et hegemonisk projekt i ovennævnte forstand.

Som det tidligere blev refereret, gik en del af Croces kritik mod praksisfilosofien på, at denne ikke anerkendte betydningen af kulturelle fænomener, af overbygningen eller superstrukturerne. Disse blev i forhold til de materielle, økonomiske sammenhænge betragtet som epifænomener; som ikke-reelle illusioner el.lign. Som det imidlertid også fremgik, fandt Gramsci denne kritik ganske malplaceret. Gramsci er helt utvetydig i sin afvisning af de udlægninger af marxismen, som ville kunne pege i denne retning.

"The claim, presented as an essential postulate of historical materialism, that every fluctuation of politics and ideology can be presented and expounded as an immediate expression of the structure, must be contested in theory as primitive infantilism, and combated in practice with the authentic testimony of Marx, the author of concrete political and historical works."<sup>42</sup>

Trods disse betragtninger giver Gramsci dog Croce den vigtige indrømmelse, og ser det som hans fortjeneste, meget kraftigt at have fokuseret på betydningen af disse sammenhænge af superstrukturer.<sup>43</sup> Men, som vi lige har set; ifølge Gramsci 'misforstår' og 'forvansker' Croce sin egen pointe.

I sin kritiske argumentation mod Croce opererer Gramsci her med to distinktioner, som er helt

---

<sup>41</sup> Ibid., s. 91.

<sup>42</sup> Gramsci (1971), s. 407.

<sup>43</sup> Som det bl.a. fremgår helt utvetydigt af Gramsci (1991), s. 94-95.

afgørende til præcisering af hans eget hegemonibegreb.<sup>44</sup> Den ene af disse går mellem struktur og superstruktur. Og den anden, som tænkes inden for superstrukturen, mellem magt og konsensus. I forhold til Croce indvender Gramsci nu, at denne, med sit begreb om etisk-politisk historie, fuldstændig overpotentierer betydningen af konsensus, og dermed overser de økonomiske og magtmæssige sammenhænge, denne udfolder sig gennem.

Gramsci har kommenteret Croces begreber på følgende måde:

"Definition af begrebet etisk-politisk historie. Man bemærker, at den etisk-politiske historie er en mekanisk og arbitrær hypostasering af hegemonimomentet, af det politiske ledelsesmoment, af konsensusmomentet i statens og det civile samfunds liv og udvikling."<sup>45</sup>

Det bliver uddybende hertil påpeget, at Croce begår den helt afgørende fejl, fuldstændig at se bort fra "kampens moment". Han ser bort "fra det moment, hvor ét etisk-politisk system opløses og et andet etableres med ild og sværd"; han antager "ganske roligt, at historien er lig med den kulturelle eller den etisk-politiske ekspansion"; osv.<sup>46</sup>

På denne måde ønsker Gramsci at pointere, at det etisk-politiske moment hos Croce forbliver abstrakt, idet det ikke bliver sammentænkt med de magtmæssige relationer, hvori det udfolder sig. Og til denne sammenhæng mellem det etisk-politiske og det rent magtmæssige, føjer Gramsci nu sammenhængen til de økonomiske strukturer. Gramsci gør her gældende, at et hegemoni, selvom det er etisk-politisk i dets karakter, også må være funderet i økonomien; det må have basis i de funktioner, som den ledende gruppe eller klasse udøver i det økonomiske system.

Med disse markeringer skulle det gerne fremgå, at Gramsci, i sit forsøg på at videreføre eller overtage Croces begreb om den etisk-politiske historie, finder det nødvendigt at gøre op med den absolutering af begrebet, som de mere spekulative sider ved Croce fører med sig. I stedet for denne absolutering ønsker Gramsci at fremstille det etisk-politiske som et moment ved den historiske proces. Og dette betyder for Gramsci, at det må sammentænkes med de grundlæggende begreber inden for den historiske materialisme.

Oparbejdelse af dette etisk-politisk moment tvinger imidlertid Gramsci til at udbygge det begrebsapparat, vi ellers kender fra den historiske materialisme. Det er således først med hegemonibegrebet, og med udviklingen af et begreb for det civile samfund, Gramsci kan få placeret dette element. Og det er således først med denne justering af den historiske materialisme, Gramsci formår at kritisere og overtage Croces begreb om etisk-politisk historie. Det er denne del af Gramscis arbejde, der skal være emnet for det næste kapitel.

En sidste problematik omkring Gramscis diskussion af Croce, som her skal kommenteres, har at gøre med et ret særegent træk ved den historieskrivning, Croce har praktiseret. I sine kommentarer til Croces værker over nyere europæisk og italiensk historie fremfører Gramsci således, at den periodemæssige afgrænsning for disse værker er ganske påfaldende.<sup>47</sup> Således gælder for

<sup>44</sup> Se uddybende hertil Bobbio, 'Gramsci and the conception of civil society', i Mouffe (1979).

<sup>45</sup> Gramsci (1991), s. 83.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Det drejer sig om *History of Europe in the Nineteenth Century*, og *History of Italy from 1871 to 1915*.

Europa-historien, at den kun dækker perioden efter 1815; dvs. perioden efter den franske revolution og Napoleons-krigene. For Italiens-historiens vedkommende dækkes kun perioden fra 1871 til 1915; dvs. perioden efter de kampe, der havde ført til italiensk samling.

Gramsci spørger retorisk hertil:

"... er det muligt at skrive (tænke) en Europahistorie for det 19. århundrede uden en organisk behandling af den franske Revolution og Napoleonskrigene? Og kan man begå en Italienshistorie for den moderne tid uden at behandle kampene under Risorgimento?"<sup>48</sup>

Den pointe Gramsci her ønsker at få frem, ligger i umiddelbar forlængelse af den kritik der blev refereret ovenfor; Croce fokuserer for ensidigt på elementet af konsensus, og overser kampens aspekt. Hertil kommer imidlertid endnu en sammenhæng, som Gramsci søger at tematisere med et begreb om 'passiv revolution'.

Dette begreb er overtaget fra Vincenzo Cuoco (1770-1823), der brugte det til at karakterisere politiske omvæltninger, som blev gennemført 'fra oven', uden deltagelse af de folkelige masser. Samme Cuoco gjorde endvidere begrebet om 'passiv revolution' til et positivt politisk princip, som skulle tage sigte på at afværge revolutionære omvæltninger.<sup>49</sup> Og i sine undersøgelser over italiensk historie, og i sammenligninger mellem den italienske og den franske variant, hvad angår udviklingen af en moderne stat, fandt Gramsci netop et sådant begreb relevant. Hvor det i den franske revolution lykkedes jakobinerne at etablere brede alliancer, først og fremmest til bønderne, og på denne baggrund at inddrage de brede befolkningsmasser i den revolutionære proces, blev dette fuldstændig forsømt i den italienske udvikling.<sup>50</sup> Her blev der netop ikke tale om en bred folkelig opstand mod tidligere magthavere. Og der blev heller ikke tale om en gradvis styrkelse af det folkelige element, som evt. kunne fremme et sådant opgør.<sup>51</sup> Snarere var der tale om en moderniseringsproces, hvor disse magthavere i vid udstrækning var sikret tilpasningsmuligheder til den nye orden. Det er en sådan type af modernisering, hvor der åbnes for en gradvis absorbering af de gamle klassers repræsentanter, Gramsci karakteriserer med begreber om 'revolution/restauration' og 'passiv revolution'.

Vedrørende Croces historieskrivning, gør Gramsci i forlængelse af sådanne betragtninger gældende, at Croce i virkeligheden blot hæfter sig ved et fragment af historien; nemlig dens 'passive' aspekt. Med begrebet om 'passiv revolution' ønsker Gramsci således bl.a. kritisk at påpege en ensidighed, der ligger i Croces historieforståelse. Det aspekt ved den historiske udvikling, hvor brede befolkningsmasser er engageret i revolutionært at omforme et helt system af samfundsmæssige forhold, glider fuldstændig ud af Croces fokus. Vi har ifølge Gramsci at gøre med en type af historieskrivning, som er fuldstændig domineret af "en panisk frygt for jakobinske bevægelser, for enhver aktiv medvirken fra de brede folkelige massers side, der kunne gøre disse til en faktor i det historiske fremskridt."<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Gramsci (1991), s. 87 & Gramsci (1971), s. 118.

<sup>49</sup> Se Gramsci (1971), note 11, s. 59.

<sup>50</sup> Gramsci påpeger i tilknytning til den franske revolution, at jakobinerne mistede en del af den folkelige basis: "de ville ikke anerkende arbejdernes ret til at forsamles." "De splittede således den urbane blok i Paris... Revolutionen havde fundet sine bredere klassemæssige begrænsninger." Se Gramsci (1991), s. 379 & Gramsci (1971), s. 79.

<sup>51</sup> Se Gramsci (1971), s. 110.

<sup>52</sup> Gramsci (1991), s. 81-82.

Med disse betragtninger forsøger Gramsci at vise, at det begreb om etisk-politisk historie, Croce søger at gøre til princip for sin historieskrivning, lider af en afgørende 'konservativ bias', idet det systematisk søger at udgrænse mulighederne af revolutionær massepolitik. Trods disse kritiske udfald mod Croce, ønsker Gramsci dog at bruge dennes begreber. Begrebet om 'etisk-politisk historie' får en helt afgørende betydning for Gramsci. Og ligeledes begrebet om 'passiv revolution' tager han til sig. Ikke i den betydning af politisk princip, det bl.a. fik hos Cuoco. Men som et analytisk redskab, der kan bruges kritisk til netop at forstå de ændringer og brud i samfundsmæssige klasse- og dominansforhold, som ikke følger et revolutionært mønster.



## ANTONIO GRAMSCI OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 13.

GRAMSCI - OM HEGEMONI OG DET CIVILE SAMFUND.

Som det er fremgået af de foregående kapitler, fandt Gramsci det nødvendigt, at marxismen eller praksisfilosofien kritisk besindede sig på dens eget filosofiske grundlag. Gramsci mente således, at dominerende strømninger inden for marxismen forfægtede en materialisme, som i adskillige henseender faldt bag om det, Marx selv havde intenderet. Denne materialisme var i dens grundlæggende begreber præget af en objektivisme og determinisme, som nødvendigvis måtte overvindes, hvis det skulle være muligt at udvikle den kreativitet i den internationale arbejderbevægelse, som var det grundlæggende tema hos Gramsci.

Gramsci så denne type af materialisme udfoldet i Bukharins **Theory of Historical Materialism**, og han ofrede denne bog en systematisk kritik. En kritik, der hentede væsentlig inspiration fra idealismen. Ganske svarende til, hvad Marx havde gjort i sine teser om Feuerbach, forsøgte Gramsci således, ved at trække på figurer i idealistisk filosofi, at tematisere netop det kreative element, som ifølge hans opfattelse manglede ved den materialisme, som Bukharin repræsenterede. Ud over Marx selv, var de vigtigste inspirationskilder i denne forbindelse den hegelske filosofi samt Croces historiografi.

Idealismen blev således brugt til nogle afgørende justeringer af den filosofiske selvforståelse, som var blevet dominerende indenfor dele af marxismen. Hertil kom imidlertid det vigtige begreb om etisk-politisk historie, som Gramsci overtog fra Croce. Et begreb, der både samfundsanalytisk og politisk-strategisk fik en helt central placering hos Gramsci. Gramsci fandt det imidlertid nødvendigt at kritisere Croce, hvis dennes begreber skulle kunne gøres frugtbare. Han vendte sig således mod de spekulativt-idealistiske træk ved Croces tænkning, og han forsøgte at rekonstruere dennes centrale begreber, således at disse kunne tænkes ind i sammenhæng af den historiske materialisme. Begrebet om etisk-politisk historie fik således en central placering i Gramscis teori om overbygningen, og det kom her til at angive et centralt moment i forbindelse med udøvelsen af herredømme eller hegemoni.

Dette spørgsmål om hegemoni havde gennem længere tid været centralt for Gramsci. Men i udgangspunktet havde det udelukkende været knyttet til den politiske problematik, der var forbundet med udviklingen af klassealliancer. Allerede tilbage i rådsbevægelsens periode, omkring 1919-20, var Gramsci således opmærksom på behovet for at etablere alliancer mellem arbejderklassen og bønderne. En alliancepolitik, der på grund af de særlige italienske forhold, præget af et industrielt udviklet Norditalien og et underudviklet agrart Syditalien, også blev til et spørgsmål om denne Nord-Syd problematik.

Det bærende i Gramscis tankegang var perspektivet om, at arbejderklassen efter en socialistisk omvæltning ville kunne sikre bønderne og det sydlige Italien de materielle goder (produktionsudstyr og livsforhold i øvrigt), som den herskende orden ikke rummede muligheder for. På denne baggrund skulle arbejderklassen sikre sig bøndernes støtte til et opgør med kapitalismen. Som det et sted er blevet formuleret: "ved at frigøre sig selv fra det kapitalistiske slaveri, vil

proletariatet i Nord frigøre de bondemasser i Syd, som er blevet gjort til slaver af Nordens banker og parasitære industri."<sup>1</sup>

Det ligger i umiddelbar forlængelse af denne tankegang, når Gramsci påpeger behovet for en national politik. Han siger her med henvisning til det syditalienske spørgsmål: "Borgerskabet har forenet det italienske folk i territoriell forstand. Arbejderklassen har som opgave at fuldende dette værk, og forene det italienske folk i økonomisk og åndelig forstand."<sup>2</sup>

Senere, under indtryk af fascismen og problemerne med at omstyrte denne, kommer Gramsci til at tillægge denne allianceproblematik stadig større betydning. En passage fra et af de sidste skrifter inden hans fængsling, kan understrege dette:

"Proletariatet kan blive den herskende og ledende klasse under forudsætning af, at det formår at skabe et system af klassealliancer, som gør det muligt at mobilisere flertallet af den arbejdende befolkning mod kapitalismen og den borgerlige stat, hvilket betyder, når de faktiske forhold tages i betragtning, såfremt det lykkes at opnå bøndernes konsensus."<sup>3</sup>

Med disse betragtninger tog Gramsci hul på den problemstilling, vedrørende hegemoni, som kom til at præge mange af 'fængselsnoterne'. Og som det fremgår, har hegemonibegrebet for Gramsci udgangspunkt i den alliancepolitiske problemstilling. Gramsci viderefører her en tradition fra det Russiske Socialdemokrati, hvor begrebet om hegemoni oprindeligt blevet udviklet.

I diskussionerne om hvordan et opgør med Tsar-dømmet kunne finde sted, nåede man her frem til formelen om proletarisk eller socialdemokratisk hegemoni. I 1901 lancerede Axelrod således begrebet med følgende betragtning: "I kraft af vores arbejderklassens historiske position kan det Russiske Socialdemokrati opnå hegemoni i kampen mod absolutismen."<sup>4</sup> Den afgørende pointe i denne sammenhæng er, at der her, modsat de dominerende holdninger i den russiske debat, bliver peget på arbejderklassen, som den afgørende faktor i opgøret med tsarismen.

Lenin fører denne tankegang videre. Og han gør i bl.a. **What must be done?** og **Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution**, netop perspektivet om en alliancepolitik baseret på proletarisk hegemoni til det helt centrale for en revolutionær politik. Lenin peger i denne sammenhæng på to forskellige aspekter ved dette hegemoni. Det ene aspekt drejer sig om, at arbejderklassen må sætte sig i spidsen for alle de klasser og sociale lag, der lider under den herskende undertrykkelse. Det andet aspekt handler om, at arbejderklassen må bekæmpe undertrykkelsen "... som den manifesterer sig i de mest forskelligartede livs- og aktivitetsområder - erhvervsmæssigt, civilt, personligt, i familien, religiøst, videnskabeligt osv. osv."<sup>5</sup>

Det er med dette udgangspunkt, Gramsci arbejder videre. Og det er da også gennem inspirationen fra Lenin og dennes måde at håndtere hegemoniperspektivet, Gramsci får indarbejdet det etisk-politiske aspekt i sin egen tænkning.<sup>6</sup> Nogle af de centrale elementer hos Gramsci, kan

<sup>1</sup> Se 'Workers and Peasants', Gramsci (1977), s. 148.

<sup>2</sup> Se 'The Livorno Congress', Gramsci (1978), s. 375.

<sup>3</sup> Se 'Some Aspects of the Southern Question', Gramsci (1978), s.443.

<sup>4</sup> Citeret efter Perry Anderson (1977), s. 15-16.

<sup>5</sup> Se Lenin (1972), vol. 5, s. 400.

<sup>6</sup> Jvnf. Gramscis påpegning af, at "samtidig med Croce har praxisfilosofiens største moderne teoretiker på

tydeliggøres gennem den ovenfor citerede passage om det sydtalienske spørgsmål. Der blev her peget på arbejderklassen som herskende og ledende klasse; og udøvelse af hegemoni består for Gramsci netop i at 'herske' og 'lede'.

I nogle af vedtagelserne fra den Kommunistiske Internationales første kongresser begynder man at anvende hegemonibegrebet mere bredt, end det havde været tilfældet i den russiske debat. Begrebet bliver nu generaliseret, så det ikke længere er bundet af den særlige russiske problematik; begrebet bliver udvidet, så det også kan bruges analytisk i en karakteristik af borgerskabets herredømme.<sup>7</sup>

Gramsci følger denne tråd op. Og han forsøger at bruge hegemonibegrebet i sine undersøgelser over italiensk historie. Gramscis primære interesse i disse undersøgelser var netop spørgsmålet om, hvorledes det italienske borgerskab havde kæmpet sig frem til en hegemonisk position. Og vi finder i denne sammenhæng en vigtig metodisk betragtning, der kan bidrage til præcisering af begrebet:

"Man må bygge sin undersøgelse på følgende metodologiske kriterium: en samfundsgruppes overherredømme fremtræder på to måder, som 'herredømme' og som 'intellektuel og moralsk ledelse'. En samfundsgruppe er herskende i forhold til de fjendtlige grupper, som den søger at 'likvidere' eller underkaste, også med væbnet magt, og den er ledende i forhold til de beslægtede og allierede grupper."<sup>8</sup>

Terminologien er her lidt anderledes end i den tidligere citerede passage. Men meningen skulle være klar nok: i forhold til allierede grupper udøves der 'intellektuelt og moralsk lederskab' gennem 'konsensus'; i forhold til antagonistiske grupper 'herskes' der gennem udøvelsen af 'dominans'.

I forlængelse heraf forsøger Gramsci nu at udvikle en statsteori, der har et hegemonibegreb som den centrale akse.<sup>9</sup> Han skelner i denne sammenhæng mellem det, han kalder det 'civile samfund', og det, han kalder det 'politiske samfund'. Hvor det 'civile samfund' skal angive "det kompleks af organisationer, som normalt kaldes 'private'", er det 'politiske samfund' lokaliseret til de statslige institutioner.<sup>10</sup> For Gramsci har vi her at gøre med forskellige sammenhænge hørende til overbygningen eller superstrukturen. Og de to begreber angiver de to medier, hvorigennem et hegemoni kan sætte sig igennem: det 'politiske samfund' er mediet for 'dominans og magtudøvelse'; det 'civile samfund' er mediet for 'konsensus og moralsk, intellektuelt lederskab'.

Med dette ønsker Gramsci for det første at pointere, at en gruppe, der tilstræber hegemoni, må organisere sig som, eller etablere sig en egentlig stat. Dette fremgår meget tydeligt af Gramscis kommentarer til den rolle, jakobinerne spillede gennem den franske revolution. Han siger om

---

den politiske kamps og på den politiske organisations område ... formuleret en teori om hegemoniet ..." Se Gramsci (1991), s. 94-95.

<sup>7</sup> Det er på den Kommunistiske Internationales fjerde kongres i 1922, der åbnes for en sådan brug af hegemonibegrebet. Se uddybende hertil Anderson (1977).

<sup>8</sup> Gramsci (1991), s. 361 & Gramsci (1971), s. 57.

<sup>9</sup> Uddybende til disse forskellige aspekter ved Gramscis hegemonibegreb kan henvises til Buci-Glucksmann (1980), s. 47 ff.

<sup>10</sup> Gramsci (1971), s. 12.

disse, at "de ikke alene organiserede en borgerlig regering", hvorigennem de gjorde "borgerskabet til den herskende klasse"; oven i dette skabte de "den borgerlige stat", og gjorde hermed "borgerskabet til den ledende og hegemoniske nationale klasse."<sup>11</sup> For det andet skal pointeres, at vi i vores forståelse af staten, må operere med begge de aspekter, som hører hegemonibegrebet til. Og dette har da også fået en helt skematisk formulering hos Gramsci: "Staten = det politiske samfund + det civile samfund."<sup>12</sup> Endelig får Gramsci med disse bestemmelser påpeget, at 'ideologi' må forstås i relation til de sociale sammenhænge i det civile samfund, gennem hvilke den formidles. Dette understreges yderligere med hans begreb om 'hegemoniapparater', som angiver den materielle og institutionelle organisering, der i det hele taget konstituerer det 'ideologiske felt', og således afgørende kommer til at præge de forskellige orienterings- og erkendelsesformer.<sup>13</sup>

Gramscis overvejelser om hegemoni og om staten kan foreløbig opsummeres i formuleringer, der siger: hegemoni = dominans (magt) + lederskab (konsensus); og svarende hertil: staten = det politiske samfund + det civile samfund.<sup>14</sup> Intentionen med disse formler er at understrege, at borgerskabets politiske herredømme dels beror på udøvelsen af magt, og dels beror på et ideologisk, kulturelt lederskab. Og de skal understrege, at arbejderklassens politiske kamp ikke kun kan være rettet mod den politiske magt i snæver forstand. En sådan politisk kamp må kombineres med et udviklingsperspektiv, der griber fat om samtlige de konflikter og modsigelser, der knytter sig til det civile samfund. Et perspektiv, som skal kunne udgøre et frigørende alternativ for alle undertrykte grupper, og som skal kunne danne grundlag for, hvad Gramsci kalder en "moralisk, intellektuel reform."<sup>15</sup>

Baggrunden for at operere med et sådant udvidet statsapparat kan bl.a. tydeliggøres gennem de sammenlignende betragtninger Gramsci gør sig over hhv. det før-revolutionære Rusland og forholdene i den moderne vest-europæiske kapitalisme. Han fremfører i denne forbindelse, at det politiske samfund (dvs. den statslige magt) i Rusland var altdominerende, medens det civile samfund endnu var ret uudviklet. I den vestlige kapitalisme, derimod, er der veludviklede civile samfundsinstitutioner.

Gramsci tillægger selv denne distinktion stor betydning, og han ser heri en del af forklaringen på, at en revolutionær omvæltning kun var lykkedes i Rusland. Han siger i en afgørende passage:

"I Rusland var staten det hele, og det civile samfund var primitivt og skrøbeligt; i Vesten var der et passende forhold mellem staten og det civile samfund, og da staten blev rystet viste der sig meget robuste strukturer i det civile samfund."<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Gramsci (1991), s. 379 & Gramsci (1971), s. 79.

<sup>12</sup> Gramsci (1971), s. 263.

<sup>13</sup> Se Gramsci (1991), s. 23 & s. 100. Med sin fokusering på disse organisatoriske aspekter omkring ideologibegrebet, kommer Gramsci væsentlig længere end det var tilfældet hos Korsch og Lukács, hvad angår overvindelsen af de gængse dikotomier omkring 'væren' og 'bevidsthed' m.v., ligesom han, i højere grad end det var tilfældet hos dem, åbner mulighed for, at det ideologiske gøres til ganstand for samfundsvidenskabelig analyse. Hos Althusser (1972) står dette aspekt ved ideologibegrebet særdeles fremtrædende.

<sup>14</sup> Der skal her gøres opmærksom på, at Gramsci ikke er ganske stringent i sine begreber. De anvendes ikke altid på samme måde, og glider undertiden ind over hinanden. Således kan man finde hegemoniet defineret som enheden af dominans (magt) og lederskab (konsensus); og man kan finde hegemoniet identificeret med lederskab og konsensus. Til en uddybende diskussion heraf, kan henvises Perry Anderson, op. cit.

<sup>15</sup> Gramsci (1991), s. 255 & Gramsci (1971), s. 133.

<sup>16</sup> Gramsci (1971), s. 238.

På baggrund af denne distinktion mellem hhv. 'den russiske' og 'den vestlige model' indfører Gramsci nu et vigtigt strategisk-politisk begrebspar. Han skelner således mellem, hvad han kalder manøvreringskrig, og hvad han kalder positionskrig. Hvor manøvreringskrigen angiver selve den politiske magtkamp, angiver positionskrigen de mange opgør, der skal forberede denne. Hvor manøvreringskrigen kunne være det altdominerende i den russiske revolution, vil positionskrigen, der foregår på de civile samfundsinstitutioners terrain, indtage den strategisk centrale rolle i de mere udviklede kapitalistiske lande. Dette betyder, hvad borgerskabets herredømme angår, at det i væsentlig grad må udfolde sig gennem det civile samfund, i form af et 'moralisk og intellektuelt lederskab'. Og det betyder at direkte magtanvendelse må træde i baggrunden, så den kun gøres gældende i særlige tilfælde, og som en mulig sidste udvej. Hvad angår perspektiverne for en socialistisk strategi, betyder det, at arbejderklassen, for at forberede en socialistisk omvæltning, må gøre det civile samfund til et afgørende kampfelt, og at udviklingen af et 'intellektuelt og moralisk lederskab' må indtage en helt central placering.

En del af den kritik, Gramsci rettede imod Croces begreb om etisk-politisk historie, pegede på, at Croce alt for ensidigt fokuserede på den intellektuel-moralske side, og i for ringe grad sammentænkte denne med den politisk-magtmæssige side. Croce overser med andre ord, at - som det tidligere blev formuleret - "de menneskelige vidensforholds virkelighed" må opfattes "som et udtryk for politisk 'hegemoni'".<sup>17</sup> Denne kritik fra Gramscis side, er funderet i den dobbelthed, som han finder kendetegnende for overbygningen eller superstrukturen. Denne begribes som en enhed af processer karakteriseret ved hhv. magt og konsensus, ved dominans og lederskab mv.<sup>18</sup> Processer, der organisatorisk og institutionelt udfolder sig hhv. i det 'civile samfund' og i staten (eller det 'politiske samfund').<sup>19</sup>

Til denne sammenhæng inden for superstrukturen kommer da sammenhængen til strukturen, eller den økonomiske basis. Som det hedder i en afgørende passage, der kan belyse dette: "... hvis nemlig hegemoniet er etisk-politisk, er det også økonomisk, og kan ikke være andet..." Dvs., at det er baseret "i den afgørende funktion, som den ledende gruppe udøver på den økonomiske aktivitets afgørende område."<sup>20</sup>

En adæquat forståelse af det etisk-politiske moment kræver altså, at dette inden for rammerne af superstrukturen bliver sammentænkt med det magtmæssige aspekt; og at det sammentænkes med de økonomiske strukturers sammenhænge.

De sammenhænge mellem økonomi, 'intellektuel-moralske lederskab' og dominans, mellem økonomien, det civile samfund og staten, som her tematiseres, kan tydeliggøres gennem nogle generelle betragtninger vedrørende økonomiens funktionsmåde. Gramsci diskuterer ved flere lejligheder den forståelse af økonomien, hvor dennes måde at fungere på, nærmest svarer til, hvad vi kender fra mekaniske lovmæssigheder. Bl.a. i sine kommentarer til Ricardo taler han således om en bestemt 'automatisme' som synes at gøre sig gældende.<sup>21</sup> Vi har her at gøre med en

<sup>17</sup> Gramsci (1991), s. 97. Se endvidere i forrige kapitel.

<sup>18</sup> Uddybende til dette dobbeltperspektiv kan henvises til Gramsci (1971), s. 169-70.

<sup>19</sup> Man skal her holde sig den tidligere citerede 'formel' for øje; nemlig at: 'Staten = det politiske samfund + det civile samfund.' Jeg har altså her brugt statsbegrebet i dets snævre betydning.

<sup>20</sup> Gramsci (1971), s. 161 & Gramsci (1991), s. 274.

<sup>21</sup> Fragmentet om 'regularitet og nødvendighed' er i denne sammenhæng vigtigt; se Gramsci (1971), s. 410 ff. & Gramsci (1991), s. 214 ff.

forestilling om, at de økonomiske agents orienteringer og færden skulle fungere "mechanical and causal (that is produced by the conditioning of environmental factors and the like)."<sup>22</sup> Forudsætningen for alt dette er imidlertid, at mennesket fungerer ud fra det, der tematiseres i begrebet om 'homo oeconomicus'. Gramsci pointe i denne sammenhæng er imidlertid, at dette begreb om 'homo oeconomicus' ikke angiver en slags 'menneskets natur' el.lign. Det er en historisk specifik orienteringsmåde, som sammenfatter karakteren af et givet samfunds økonomiske aktiviteter. 'Homo oeconomicus' er altså ikke en given størrelse; 'homo oeconomicus' må installeres historisk. De økonomiske strukturer, der gør sig gældende som selvstændige, objektiverede sammenhænge, kræver altså for at kunne fungere, bestemte typer af rationaler og normer for handling; de kræver en bestemt 'intellektuel-moralsk orientering'. Og installeringen af, og den stadige reproduktion af en sådan orientering kræver, at den i økonomisk forstand dominerende klasse dels kan udøve et 'intellektuel-moralsk lederskab', dels at den kan sætte politisk magt bag sine interesser. De sammenhænge, hvorigennem de 'intellektuel-moralske orienteringer' udfolder sig hører det civile samfund til; og det er gennem staten, der udøves politisk magt.<sup>23</sup>

Gennem disse betragtninger bliver det meget klart understreget, at det etisk-politiske moment, og de sammenhænge i det civile samfund, hvori dette udfolder sig, ikke kan tænkes isoleret i forhold til økonomien og den statslige magt. Og Gramsci præciserer sammenhængen mellem disse størrelser i retning af, at det "civile samfund befinder sig imellem den økonomiske struktur og staten med dens lovgivning og tvang." Og videre, at "staten er et redskab til at tilpasse det civile samfund til den økonomiske struktur."<sup>24</sup>

Selv de typer af økonomiske sammenhænge, hvor laissez-faire princippet angiveligt skulle fungere, og hvor det primært var enkelt-individer, der forestod de økonomiske udvekslingsprocesser, kræver således en bestemt type af 'intellektuel-moralsk lederskab', og den kræver en bestemt type af politisk magtudøvelse.<sup>25</sup> Individualismen og laissez-faire princippet kunne dog give et vist grundlag for ovennævnte forestillinger om, at økonomien fungerede 'mekanisk og kausalt', på baggrund af en særlig 'automatisme'. Efterhånden som de økonomiske aktiviteter i stigende grad bliver præget af eller forbundet med forskellige former for kollektiv organisering, mister denne forestilling til gengæld sit grundlag. Med en sådan udvikling hører de økonomiske orienteringer op med at fungere "mechanical and causal (-) and becomes conscious and critical," som Gramsci formulerer det.<sup>26</sup>

Denne udvikling, som vi med et udtryk fra Rudolph Hilferding kan kalde begyndelsen til en 'organiseret kapitalisme', betyder ikke for Gramsci, at de grundlæggende træk ved de økonomiske strukturer ændrer karakter. Den gamle 'automatisme' gør sig i en vis forstand stadig gældende.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Gramsci (1971), s. 429.

<sup>23</sup> Spørgsmålet om den historiske installering af denne 'homo oeconomicus' er emnet for et af de kendteste værker inden for sociologien; nemlig Webers bog om 'protestantisk etik og kapitalistisk ånd'; Weber (1976).

<sup>24</sup> Gramsci (1991), s. 100.

<sup>25</sup> Se uddybende om laissez-faire liberalismen, Gramsci (1971), s. 159-60 & Gramsci (1991), s. 273.

<sup>26</sup> Som note 19.

<sup>27</sup> "It is true that in modern economic life the 'arbitrary' element, whether at individual, consortium or State level, has acquired an importance it previously did not have and has profoundly disturbed the traditional automatism: but this fact is not sufficient in itself to justify the conception of new scientific problems, precisely because these interventions are arbitrary, vary in scale, and are unpredictable. It could justify the affirmation that

Men den har ændret form, således at økonomiens måde at fungere på, nu langt mere intenst og direkte bliver forbundet med de sociale, kulturelle og politiske processer, der hører staten og det civile samfund til. Gramsci lokaliserer historisk starten af denne udvikling til perioden efter de revolutionære udbrud i 1848. Og han peger i denne forbindelse på "the expansion of parliamentarism and of the associative systems of union and party", og på "the growth in the formation of vast State and 'private' bureaucracies"; han taler om "organisation of the forces of order ... organised by the State and by private individuals to safeguard the political and economic domination of the ruling classes." Og konkluderende på disse iagttagelser hedder det:

"In this sense, entire 'political' parties and other organisations - economic or otherwise - must be considered as organs of political order, of an investigational and preventive character."<sup>28</sup>

Også her bliver det etisk-politiske moment meget klart sat i relation til økonomiske strukturer og til den statslige magt. Og vi får illustreret, hvorledes det er den begyndende udvikling af en 'organiseret kapitalisme', der for Gramsci sætter det udvidede statsbegreb på den historiske dagsordenen.

Jeg referede tidligere, hvorledes Gramsci tematiserede en parallel, udtrykt med de to formler: at 'Staten = det politiske samfund + det civile samfund', og at 'hegemoni = dominans (magt) + lederskab (konsensus)'. Og jeg refererede, hvorledes han henværte det 'civile samfund' til den 'private sfære', og det 'politiske samfund' til det 'statslige administrative apparat'. I forhold til disse bestemmelser er det imidlertid nødvendigt med nogle præciserende, nuancerende kommentarer.

Skønt Gramsci i hovedsagen gør gældende, at udøvelsen af dominans foregår gennem det politiske samfund, dvs. gennem statslige institutioner, og at lederskab og konsensus udfolder sig gennem det civile samfunds private organisationer og sammenhænge, nuancerer han dog også dette billede. Han peger således på, at den afgørende dobbelthed mellem dominans og lederskab både gør sig gældende i det politiske samfund og i det civile. Disse betragtninger fremgår bl.a. af passager, hvori Gramsci diskuterer, hvad han kalder den 'etiske stat':

"Det forekommer mig, at det mest fornuftige og konkrete man kan sige om den etiske stat og kulturstaten er følgende: enhver stat er etisk, i det omfang en af dens vigtigste funktioner består i at løfte befolkningens brede masser op på et bestemt kulturelt og moralsk niveau; et niveau (eller af en type), der svarer til produktivkræfternes behov for udvikling og altså til de herskende klassers interesser. Skolen med dens positive opdragerfunktion og domstolene med deres repressive og negative opdragerfunktion er i denne henseende de vigtigste statslige virkefelter: men en mangfoldighed af andre såkaldte private initiativer og aktiviteter, som danner de herskende klassers politiske og kulturelle hegemoniapparat, peger i virkeligheden mod det samme mål."<sup>29</sup>

---

economic life has been modified, that there is a 'crises', but this is obvious. Besides, it is not claimed that the old 'automatism' has disappeared; it only asserts itself on a larger scale than before, at the level of major, economic phenomena, while individual facts have 'gone wild'." Gramsci (1971), s. 411-12.

<sup>28</sup> Gramsci (1971), s. 221. Eller som det formuleres i en anden sammenhæng: "what does that signify if not that by 'State' should be understood not only the apparatus of government, but also the 'private' apparatus of 'hegemony' or civil society?" Se s. 261.

<sup>29</sup> Gramsci (1971), s. 258 & Gramsci (1991), s. 67-68.

Vi støder på den samme type af betragtninger vedrørende staten, i forbindelse med Gramscis kommentarer til den parlamentariske styreform, som bliver karakteristisk for den moderne kapitalisme. I en karakteristik af parlamentariseringen hedder det således:

"Den 'normale' udøvelse af hegemoni i de nu klassiske parlamentariske regimer er karakteriseret ved en kombination af magt og konsensus, som gensidigt balancerer hinanden, uden at magten virker udpræget dominerende. I virkeligheden søges det altid sikret, at magten vil fremstå, som om den var baseret på flertallets konsensus."<sup>30</sup>

I relation til den gængse magtdeling mellem en lovgivende, en udøvende og en dømmende magt, gælder altså at den lovgivende magt, dvs. parlamentet, "er mere bundet til det civile samfund."<sup>31</sup>

Med disse nuanceringer er det ikke muligt at fastholde den ovenfor skitserede parallel fuldstændig entydigt. Udøvelsen af magt sker ikke kun gennem det politiske samfund; magtudøvelsen har også tråde ud i det civile liv. Og omvendt har også det politiske samfund positivt civiliserende funktioner.<sup>32</sup>

Yderligere kan vi hertil føje, at også selve strukturerne inddrages i Gramscis overvejelser vedrørende magt og konsensus. I sine noter over 'amerikanisme og fordisme' peges der således på selve produktionsprocessen som den primære sammenhæng, hvad angår udøvelsen af hegemoni. Dette gør sig med særlig prægning gældende i amerikansk sammenhæng, mener Gramsci, idet USA's mangel på historisk overleveret kultur, har gjort det muligt med en langt mere umiddelbar strukturel dominans i forhold til superstrukturene. I takt med at der i europæisk sammenhæng bliver gjort op med den 'historiske arv', kan vi imidlertid forvente, med 'amerikanismen og fordismen' at have at gøre med en mere generel model.

Trods disse komplikationer står Gramscis overordnede pointe imidlertid fast. Nemlig at borgerskabets hegemoni i væsentlig grad beror på, at der via konsensus tilvebringes en etisk baseret vilje til konformisme. En sammenhæng, der bl.a. får Gramsci til at tale om "ethicity of the law and of the State."<sup>33</sup> Og det står ligeledes fast, at det etisk-politiske moment, hvad end vi lokaliserer det til strukturerne, til det civile eller til det politiske samfund, skal fungere medierende mellem økonomien og den politiske magt. Det etisk-politiske lederskab fungerer som det sociale, kulturelle kit, der binder en økonomisk, politisk orden sammen. Man kan sige, at de sammenhænge, der sikrer konsensus, fungerer som en slags 'sikkerheds-' eller 'stødpudeszone'; både i relation til den herskende klasses positioner i det økonomiske system, og i forhold til dens politiske magtudøvelse.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Gramsci (1971), s. 80.

<sup>31</sup> Gramsci (1971), s. 246 & Gramsci (1991), s. 41.

<sup>32</sup> Althusser (1972, s. 32) formulerer sig ind i denne problematik, idet han skelner mellem det repressive statsapparat, hvilket her svarer til Gramscis 'political society', og det ideologiske statsapparat, hvilket svarer til 'civil society'. Han gør denne forbindelse gældende, at det repressive statsapparat hovedsageligt fungerer på vold, men sekundært også fungerer på ideologi. Omvendt med det ideologiske statsapparat, der hovedsageligt fungerer på ideologi, sekundært på vold.

<sup>33</sup> Gramsci (1971), s. 260.

<sup>34</sup> Hvad angår de mange forskelle og nuancer, vi kan konstatere i Gramscis brug af helt centrale begreber, med den terminologiske og begrebsmæssige forvirring disse kan give anledning til, vil jeg henvise til Perry Anderson (1977), der tager nogle af disse til grundig diskussion. Trods disse forskellige facetter ved begreberne vil jeg dog, for at undgå evindelige nuancerende forbehold, tillade mig at bruge den terminologi, som er dominerende hos Gramsci. Jeg vil altså referere til det civile samfund som det afgørende medie for udviklingen af



I forhold til den politiske magtudøvelse var det denne sammenhæng, der blev pointeret, med den afgørende distinktion mellem en 'russisk' og en 'vestlig model'. Og det var denne sammenhæng, der blev tematiseret med det strategiske skift fra 'manøvreringskrig' til 'positionskrig'. I relation til selve den politiske magt, kan dette uddybes med følgende:

"The massive structures of the modern democracies, both as State organisations, and as complexes of associations in civil society, constitute for the art of politics as it were the 'trenches' and the permanent fortifications of the front in the war of position: they render merely 'partial' the element of movement which before used to be 'the whole' of war, etc."<sup>35</sup>

Noget ganske tilsvarende gør sig imidlertid gældende i forhold til det økonomiske system og de modsigelser og kriseprocesser, som kan udvikle sig her. Også her hører vi, at:

"... 'civil society' has become a very complex structure and one which is resistant to the catastrophic 'incursions' of the immediate economic element (crises, depressions etc.). The superstructures of civil society are like the trench-systems of modern warfare."<sup>36</sup>

Kriser og afgørende svigt i økonomien fører altså ikke umiddelbart til en forkastelse af det kapitalistiske system. Gramsci havde i anden sammenhæng kommenteret den udlægning af den marx'ske kriseteori, som tolkede denne i retning af en 'sammenbrudsteori', der angiveligt skulle kunne forudsige selve det kapitalistiske systems sammenbrud. Denne tankegang blev her afvist på baggrund af rent økonomiske ræsonnementer.<sup>37</sup> Og vi ser nu disse ræsonnementer suppleret med en bredere samfundsteoretisk argumentation. Det civile samfund virker beskyttende, hvad angår virkningerne af økonomiske kriser o.lign.

Til dette kan endelig føjes en mere historieteoretisk argumentation, som har udgangspunkt i det grundlæggende synspunkt, at vi ikke meningsfuldt kan tale om overordnede historiske lovmæssigheder.<sup>38</sup> Vi kan have at gøre med regularitet og lovmæssigheder inden for rammerne af given økonomisk orden; men vi har ikke grundlag for at tematisere lovmæssigheder, i form af en økonomisk sammenbrudsteori, der overskrider denne horisont. Gramsci insisterer derfor på at skelne mellem 'økonomisk krise', og hvad han kalder en 'fundamental historisk krise'.<sup>39</sup> På denne baggrund formulerer han sig således ganske markant:

"It may be ruled out that immediate economic crisis of themselves produce fundamental historical events; they can simply create a terrain more favourable to the dissemination of certain modes of thought, and certain ways of posing and resolving questions involving the entire subsequent development of national life."<sup>40</sup>

---

konsensus.

<sup>35</sup> Gramsci (1971), s. 243. Med begrebet 'modern democracies' refererer Gramsci til det parlamentariske demokrati. Skønt parlamentet og parlamentarismen som styreform indlysende må falde ind under statsbegrebet i betydningen af politisk samfund, synes den alligevel hos Gramsci præget af samme grundlæggende dobbelthed, hvormed han forsøger at karakterisere staten i udvidet forstand (jvnf.: stat = civilt samfund + politisk samfund). Det er på denne baggrund citatet skal forstås.

<sup>36</sup> Gramsci (1971), s. 235.

<sup>37</sup> Se Gramsci (1991), s. 109 ff.

<sup>38</sup> Jvnf. Gramscis argumentation imod Bukharin.

<sup>39</sup> Gramsci (1971), s. 184.

<sup>40</sup> Ibid.

Hvis vi foreløbigt skal sumere op, kan vi sige, at de 'intellektuel-moralske orienteringer' og det civile samfund fungerer medierende i forhold til de økonomiske strukturer og den politiske magt.<sup>41</sup> De fungerer som det socio-kulturelle kit, der sikrer den økonomisk-politiske orden stabilitet. Dette er dog kun den ene side af sagen, idet de 'intellektuel-moralske orienteringer' og det civile samfund ligeledes vil kunne fungere som medie for kritik og opposition, for udviklingen af alternative perspektiver osv. Og det er da også en sådan mulighed, citatet ovenfor sigter til. Disse begreber handler således ikke kun om en social ordensproblematik. De skal i lige så høj grad kunne tematisere en kriseproblematik, ligesom de skal åbne for kritik. Hvor den sociale orden er betinget af en vis funktionel samordning af økonomi, stat og civil samfund, betyder mangelen på en sådan samordning til gengæld krise.<sup>42</sup>

Modsat en snæver økonomisk kriseproblematik rummer dette bredere anlagte krisebegreb mulighed for at tematisere overordnede historiske brud. Dette kan tydeliggøres med reference til nogle centrale passager, hvori Gramsci bl.a. kommenterer den mulige udvikling af opposition og kritik i forhold til det herskende system. Han tematiserer her forskellige politiske udviklingsstadier ved en sådan bevægelse, som kan lede frem mod det etisk-politiske moment.

Igen bliver vi præsenteret for de nu velkendte tre niveauer. Vi har dels at gøre med de økonomiske strukturer; dels har vi at gøre med det civile samfund med de politiske processer, der hører dette til; endelig har vi at gøre med det rent magtmæssige aspekt. Og om sammenhængen mellem disse niveauer hedder det helt overordnet: "Den historiske udvikling svinger hele tiden mellem det første og det tredje element med det andet moment som det formidlende led."<sup>43</sup>

De økonomiske strukturer optræder i denne sammenhæng som objektivt givne forhold, der sætter rammer for, og fungerer som mulighedsbetingelser for, hvilke sociale klasser og grupperinger der kan udvikle sig i et givet samfund; og de virker betingende for hvilke styrkeforhold og konstellationer disse grupper imellem, der kan udvikle sig.<sup>44</sup>

Det er imidlertid i det civile samfund, de muligheder, som de økonomiske strukturer rummer, bliver realiseret. Det er inden for denne sammenhæng, det bliver relevant at tale om "styrkeforholdet mellem de politiske kræfter"; og det bliver relevant at fokusere på "det homogenitets-, selvbevidstheds-, og organisationsniveau, som de forskellige samfundsgrupper har nået."<sup>45</sup> Den udviklingsdynamik, der kan udfolde sig inden for denne sammenhæng, tematiseres nu gennem tre niveauer, der angiver forskellige stadier i "den kollektive politiske bevidsthed."<sup>46</sup> Det første og mest elementære niveau kaldes 'økonomisk-korporativt', og angiver den type orientering og organisering, hvor folk hørende til sammen fag, erhvervsgruppe el.lign. slutter sig sammen på baggrund af den homogenitet, der synes at kendetegne deres situation. På det andet niveau nærmer vi os den klassemæssige organisering. Vi har her at gøre med en proces, "hvor medlemmerne af en samfundsgruppe bliver bevidste om en interessebestemt solidaritet men

---

<sup>41</sup> Se note 31.

<sup>42</sup> I sine kommentarer til Croce understreger Gramsci vigtigheden af, at denne har sammenføjede begreber 'etik' og 'politik', hhv. 'det civile samfund' og 'staten'. Og i forlængelse heraf pointeres det kriseperspektiv, der følger af et evt. "modsnævningsforhold mellem etik og politik" osv. Gramsci (1991), s. 121.

<sup>43</sup> Gramsci (1991), s. 269 & Gramsci (1971), s. 183.

<sup>44</sup> Ibid., s. 267 & s. 180-81.

<sup>45</sup> Ibid., s. 268 & 181.

<sup>46</sup> Ibid.

fortsat på det rent økonomiske plan."<sup>47</sup> På dette klassemæssige niveau begynder den politiske dimension dog at komme ind i billedet. Den klassemæssige orientering lægger således op til, at der tages del i den politiske magt; dvs. i lovgivning, administration osv. Men, som det hedder, "inden for de allerede eksisterende rammer."<sup>48</sup> På det tredje niveau bliver denne horisont imidlertid overskredet. Vi har her at gøre med det stadie, hvor en overordnet gruppe ikke blot tematiserer egne klasseinteresser, men tematiserer helheden af de interesser, der kan støtte og udgøre grundlaget for en given organisering af samfundet; eller hvor en underordnet gruppe, der tilstræber en overordnet position, tematiserer helheden af de interesser, der kan danne grundlaget for en ny sådan organisering. En længere passage kan tydeliggøre, hvilke elementer der indgår i dette stadie:

"Denne fase er den mest politisk prægede fase, der netop markerer overgangen fra strukturen til de mere komplekse overstrukturers sfære; det er fasen, hvor de hidtil udviklede ideologier bliver 'parti', konfronterer og bekæmper hinanden, indtil én af dem eller i det mindste en kombination af dem søger at få overtaget, at trænge igennem og udbrede sig til hele samfundet, hvilket foruden at føre til en samling af de økonomiske og politiske mål også bidrager til dannelsen af en intellektuel og moralsk enhed, i det omfang alle de spørgsmål, kampen raser om, rejses ikke på det korporative plan men på et 'universelt' plan, og i det omfang en grundlæggende samfundsgruppe således opbygger et hegemoni over en række underordnede grupper."<sup>49</sup>

Vi er her fremme ved det etisk-politiske moment, og det rent magtmæssige niveau kommer nu ind i billedet. Realiseringen af det etisk-politiske moment kræver, at den overordnede gruppe kontrollerer det magtmæssige niveau. Og udviklingen af en ny gruppe, der tilstræber en overordnet position, kræver tilsvarende, at denne konfronterer og omformer dette niveau. Først hermed kan det egentlige hegemoni virkeliggøres.<sup>50</sup>

Som det fremgår af ovenstående, er det netop den centrale placering af 'det civile samfund', og af 'det etisk-politiske moment', der gør det muligt for Gramsci at tematisere overordnede historiske brud. Udviklingen af de grupper, som subjektivt, og dermed reelt, kan virkeliggøre de muligheder, der ligger i de økonomiske strukturer, det være sig i form af bevarelse eller i form af omformning og dermed brud, sker netop i det civile samfund. Og det er gennem det etisk-politiske niveau, ikke blot en klasses interesser, men helheden i de samfundsmæssige relationer bliver tematiseret. Enten i form af en overordnet klasse, der herigennem udøver sit lederskab; eller gennem en underordnet klasse, der herigennem søger at bringe en ny orden på banen.

De betragtninger, vi her har med at gøre, kan siges at kulminere i perspektivet om det, Gramsci kalder en 'intellektuel-moralsk reform'. Det er en sådan reform, der for Gramsci bliver det afgørende fokus, hvad angår forberedelsen af afgørende historiske brud.

En sådan reform rummer for Gramsci to væsentlige dimensioner, hvilket her kan tydeliggøres med reference til nogle passager, hvori forholdet mellem Marx og Lenin bliver kommenteret.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., s. 268 & s. 181-82.

<sup>50</sup> Jvnf. formlen: hegemoni = lederskab (konsensus) + dominans (magt).

<sup>51</sup> Se Gramsci (1971), s. 381 ff.

Det bliver således påpeget, at praksisfilosofien har to væsentlige opgaver at skulle løse. Den ene af disse består i kritisk at tilegne sig rationalerne fra dominerende ideologier og teorier, for ad denne vej at skabe en ny 'verdensanskuelse'.<sup>52</sup> Marx kan, med sin kritiske tilegnelse af den politiske økonomi, af Hegels filosofi og af fransk materialisme, siges at repræsentere denne side af sagen. Den anden side af sagen består imidlertid i, ud af denne 'verdensanskuelse' at forme en 'kollektiv vilje'. Det vil sige, med udgangspunkt i det ideologiske niveau at udvikle den materielle kraft, der kan omforme det givne civilisationsmønster.<sup>53</sup> Hvis Marx kan siges at have repræsenteret den første dimension, ser Gramsci til gengæld Lenin som repræsenterende denne anden dimension. Det er ham, anfører Gramsci, der frem for nogen har udviklet praksisfilosofien "from science to action."<sup>54</sup>

Med sin insisteren på disse to dimensioner ved praksisfilosofien ønsker Gramsci således at understrege, at det kritiske opgør med en dominerende filosofi, ideologi eller teori ikke udelukkende er et teorisk anliggende. Da de dominerende tankeformer har deres grundlag i bestemte sociale sammenhænge, må kritikken nødvendigvis indeholde et praktisk element. Det er enheden af disse to, det er Gramsci om at gøre. Og det på denne baggrund, man må forstå, hvad der synes at være Gramscis 'kulminerende perspektiv'; nemlig udviklingen af den "intellectual and moral reform, which also means creating the terrain for a subsequent development of the national-popular collective will towards the realisation of a superior, total form of modern civilisation."<sup>55</sup>

Hos Gramsci bliver hele problematikken omkring den 'intellektuelle-moralske reform' forbundet med spørgsmål om intellektuelles samfundsmæssige placering og funktion; med spørgsmål om det revolutionære parti m.v. Disse ting skal ikke behandles her. Imidlertid vil jeg berøre nogle aspekter ved det ideologibegreb, Gramsci opererer med, ligesom nogle spørgsmål af pædagogisk art kort skal kommenteres.

Idet han trækker på formuleringer fra Marx's **Forord** påpeger Gramsci ved flere lejligheder, at 'ideologi' generelt må forstås som det medie, hvorigennem mennesker når til bevidsthed om de materielle forhold, hvori de fungerer.<sup>56</sup> Når begrebet anvendes i denne brede betydning kan det sidestilles med begreber om filosofi, en verdensanskuelse el.lign. Men som vi så det i kapitlet om Croce, har Gramsci også opereret med andre betydninger af det ideologiske. Som et alternativ til Croces skarpe distinktion mellem filosofi og ideologi, pegede Gramsci således på, hvorledes de to kunne være indbyrdes forbundne. Vi stødte her på betydninger af 'ideologi', hvor der dels blev sigtet til det folkelige masseaspekt, som må være forbundet med enhver virksom filosofi. Dels blev der peget på, at 'ideologi' kunne angive et underordnet perspektiv for en social klasse eller

---

<sup>52</sup> Se Gramsci (1971), s. 392 & 381. Endvidere Gramsci (1991), s. 93.

<sup>53</sup> Jvnf.: "that 'popular beliefs' and similar ideas are themselves material forces." (Gramsci (1971), s. 165.

<sup>54</sup> Gramsci (1971), s. 381. Gramscis ensidige fokusering på Lenin i denne sammenhæng er naturligvis diskutabel. Ser man imidlertid bort fra dette, og ser man bort fra, hvad man kunne mene om Lenins virke i øvrigt, forekommer Gramscis karakteristik imidlertid plausibel. I et værk som **Left-Wing Communism ...** er det således i helt eminent grad dette praktiske aspekt af "the creation of a Weltanschauung," (ibid.) der står i fokus.

<sup>55</sup> Gramsci (1971), s. 133.

<sup>56</sup> Se Gramsci (1971), f.eks. s. 162, 164 & 371. I den centrale passage hos Marx tales der på den ene side om en konflikt i samfundets økonomiske grundlag, og på den anden side om "de juridiske, politiske, religiøse, kunstneriske eller filosofiske, kort sagt, ideologiske former, i hvilke menneskene bliver sig denne konflikt bevidst og udkæmper den." Marx (1970), s. 165.

gruppe, i forhold til det overordnede filosofiske perspektiv.

Trods disse forskellige betydninger ved ideologibegrebet, er det dog et gennemgående træk, at det altid er knyttet til den sociale eksistens, som kendetegner en bestemt klasse, social gruppe eller konstellation af sådanne. Og det er kendetegnende, at ideologien ikke blot passivt afspejler de sociale forhold. Ideologien fungerer som det medie, hvorigennem givne materielle, sociale forhold tilkendes betydning, og hermed fungerer ideologien som medie for viljesdannelse. Som Gramsci et sted formulerer dette: "it is not the economic structure which directly determines the political action, but it is the interpretation of it and of the so-called laws which rule its development."<sup>57</sup> Og det er denne sammenhæng, der gør, at Gramsci kan tilkende 'ideologier' den afgørende rolle, som det er tilfældet: "they 'organise' human masses, and create the terrain on which men move, acquire consciousness of their position, struggle, etc."<sup>58</sup>

Den betydning af ideologi, som kan læses ud af Marx's skrifter, hvor der peges på bevidsthedsmæssige konsekvenser af den fremmedgørelse og tingsliggørelse, som præger kapitalismen, og hvor der således fokuseres på den fordrejede måde, hvorpå afgørende samfundsmæssige forhold giver sig til kende, spiller til gengæld kun en meget ringe rolle for Gramsci.<sup>59</sup> Ganske vist har vi set, hvorledes han i sine betragtninger over økonomisk teori netop hæftede sig ved den omstændighed, at økonomiske sammenhænge og lovmæssigheder kunne fremstå fordrejede, som var de lig naturens. Det er imidlertid mit indtryk, at Gramsci kun i meget ringe grad har haft blik for, at dette netop har været et hovedtema i Marx's økonomikritik. I hvert fald bliver det perspektiv, der her åbner sig for en ideologikritisk teori om overbygningen, ikke udviklet hos Gramsci.<sup>60</sup>

Når man alligevel kan tale om en ideologikritik hos Gramsci, hænger det sammen med det perspektiv, jeg i et tidligere kapitel omtalte som hans 'sandhedspolitik'. En hidtil gældende filosofi eller verdensanskuelse, der har fungeret som medie for en ledende gruppes udøvelse af hegemoni, kan ifølge denne sandhedspolitik kritiseres, når en ny gruppe og en ny type af filosofi kan påberåbe sig en større grad af intersubjektivitet. Og for Gramsci indtager praksisfilosofien i denne sammenhæng en særstilling, i det dens perspektiv netop er at overvinde de grundlæggende spaltninger i det samfundsmæssige liv, som har præget den hidtidige historie.

En sådan ideologikritik vil stå overfor en bestemt pædagogisk problematik, som jeg ganske kort skal berøre. Gramsci gør således gældende, at en sådan må udvikle sig gennem et dialogisk forhold til den filosofi, der praktiseres i de forskellige sammenhænge af det sociale liv. Baggrunden for denne betragtning er en opfattelse af, at "all men are 'philosophers'", som Gramsci formulerer det.

<sup>57</sup> Citeret efter Bobbio (1979), s. 33.

<sup>58</sup> Gramsci (1971), s. 377. Gramscis egne formuleringer kan her suppleres med en afgørende pointering hos Chantal Mouffe: "Ideology as a practice producing subjects appears to be the real idea implicate in Gramsci's thoughts on the operative and active nature of ideology and its identification with politics." Mouffe (1979), s. 187.

<sup>59</sup> Et kritisk perspektiv, der til gengæld kom til at stå meget stærkt hos Lukács ().

<sup>60</sup> Chantal Mouffe (1979) synes at bifalde dette træk hos Gramsci. Efter min egen opfattelse har vi her at gøre med en indlysende brist, der dog, så vidt jeg kan overskue, udmærket ville kunne 'udbedres', uden at dette ville kræve omfattende ændringer i Gramscis overordnede concept. Se i øvrigt Gramsci (1971), s. 386-77.

Gramsci lægger afgørende vægt på dette forhold, og ønsker hermed at pointere, at 'filosofi' ikke kun skal forstås i snæver forstand som en specialiseret, intellektuel diciplin. Der knytter sig også 'filosofi' til den praktiske bevidsthed, hvormed vi fungerer i det daglige. Gramsci peger således på, at vi gennem vores anvendelse af sproget bliver involveret i filosofiens gebet, idet sproget "is a totality of determined notions and concepts and not just of words grammatically devoid of content." Og han peger på, at alle mennesker gennem deres livsførelse må praktisere en eller anden særlig form for 'verdensanskuelse', hvis filosofiske indhold kan være tematiseret mere eller mindre eksplicit.<sup>61</sup>

De orienteringer, der fungerer som en art praktisk bevidsthed, hvorefter vi udfolder os, vil imidlertid typisk være præget af et element af det, Gramsci kalder 'common sense', og af et element, han kalder 'good sense'.<sup>62</sup> 'Common sense' kan eksempelvis få et fragmenteret præg, fordi den er formet gennem tilhørsforhold til vidt forskelligartede sociale sammenhænge.<sup>63</sup> Eller den kan være karakteriseret ved en bestemt type af ambivalens, hvis vi har at gøre med en underordnet gruppe, hvis 'verdensanskuelse' er blevet formet gennem en anden gruppes hegemoni. Her vil denne 'verdensanskuelse', som vil være dominerende under 'normale forhold', undertiden kunne vige pladsen for orienteringer, der mere adæquat svarer til den pågældende gruppes sociale eksistens.<sup>64</sup>

I forhold til denne 'common sense' angiver begrebet 'good sense' den kritisk reflekterende aktivitet, der kan være forbundet med denne praktiske bevidsthed. Og det er denne 'good sense', der udgør det egentligt filosofiske indhold i den praktiske bevidsthed, og det er denne, ideologikritikken positivt, dialogisk må søge at knytte an til. Afgørende er imidlertid, at det filosofiske aspekt ikke blot tilføres udefra; det er allerede til stede i vores praktiske livsførelse.

Hermed skulle nogle af de centrale elementer i Gramscis begreber om hegemoni og om det civile samfund være skitseret. Og det skulle være fremgået, hvordan det er gennem disse begreber, det lykkes Gramsci at tilegne sig de perspektiver, han mente at finde i Croces begreb om 'etisk-politisk historie'. Det var med disse begreber han formåede at tolke det etisk-politiske moment ind i sammenhæng af den historiske materialisme. Men som det blev påpeget i kapitlet om Croce, krævede denne manøvre visse justeringer af den historiske materialisme. I det følgende skal knyttes nogle kommentarer til denne justering.

Jeg vil her tage udgangspunkt i Gramscis begreb om det civile samfund, som i bestemte henseender divergerer ganske påfaldende fra det, vi kender fra Marx. Hvis vi spørger til lokaliseringen af det civile samfund i forhold til de overordnede begreber om basis/overbygning, eller struktur/superstruktur, peger Marx på strukturerne eller basis, medens Gramsci, som vi har set det, lokaliserer civilsamfundet til superstrukturene. Terminologien hos Marx's er en anden end hos Gramsci. Marx bruger således ikke udtrykket 'det civile samfund', men taler i stedet om 'det borgerlige samfund'. Bag denne terminologiske forvikling synes den indholdsmæssige divergens dog klar. I **Forordet**, hvor Marx bl.a. kommenterer det, han kalder sin "kritiske revision af Hegels retsfilosofi", kan vi således finde følgende passage:

---

<sup>61</sup> Gramsci (1971), s. 323.

<sup>62</sup> Til begrebet 'praktisk bevidsthed', kan i øvrigt henvises til Giddens (1984).

<sup>63</sup> Se Gramsci (1971), s. 324.

<sup>64</sup> Ibid., s. 327.

"Min undersøgelse mandede ud i, at retsforhold og statsformer hverken kan forstås ud fra sig selv eller ud fra menneskeåndens såkaldte almindelige udvikling, men at de tværtimod har deres rod i de materielle livsvilkår, som Hegel efter englændernes og franskmændenes eksempel i det 18. århundrede sammenfatter under betegnelsen 'det borgerlige samfund', og at det borgerlige samfunds anatomi må søges i den politiske økonomi."<sup>65</sup>

Hos Marx er det borgerlige eller civile samfund altså at forstå som de materielle livsbetingelser, hvis anatomi skal søges i den politiske økonomi. Juridiske og politiske forhold udvikler sig som en overbygning med rødder i denne materielle basis. Hos Gramsci bliver det afgørende snit foretaget anderledes. Således dækker hans begreb om økonomiske strukturer den politiske økonomis system, medens de sammenhænge i øvrigt, som hører under det civile samfund, henføres til superstrukturene.

Denne forskel mellem Marx og Gramsci er således åbenbar. Men hvad er den et udtryk for, og hvordan skal vi tolke den? Hos Norberto Bobbio ser vi en tolkning, der peger i retning af, at vi fra Gramscis side har at gøre med en helt grundlæggende revision. Denne tolkning bygger på, at "both in Marx and in Gramsci, civil society (...) represents the active and positive moment of historical development." Og, hvad der i denne sammenhæng er afgørende, "in Marx this active and positive moment is a structural moment, while in Gramsci it is a superstructural one."<sup>66</sup> Hos Gramsci ser Bobbio således en radikal ændring af det for den historiske materialisme særegne forhold mellem basis og overbygning. Hvor det for Marx er den materielle basis, der er afgørende, forholder det sig omvendt hos Gramsci.

Også hvad angår de forskellige sammenhænge inden for superstrukturene, foretager Gramsci ifølge Bobbio en afgørende revision. Inden for relationen konsensus/magt, lederskab/dominans, ideologi/politisk magt, skulle det således for Gramsci være det ideologiske, der bliver afgørende. Hos Marx bliver ideologien derimod tematiseret som et produkt af, eller som et medie for den herskende klasses magt. I sin tolkning af Marx støtter Bobbio sig her til følgende diktum fra **Den tyske ideologi**: "The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas: i.e., the class which is the ruling *material* force of society, is at the same time its ruling *intellectual* force."<sup>67</sup>

Bobbios tolkning af denne passage forekommer mig ikke indlysende. Men den peger for ham frem mod den konklusion, at Gramsci ikke blot reviderer Marx vedrørende det generelle forhold mellem basis og overbygning. Også hvad angår forholdet mellem de forskellige instanser inden for overbygningen, sker der et afgørende brud. Også her gøres ideologien til det primære.

Underbyggende disse betragtninger peger Bobbio da på nogle vigtige nuancer i hegemoni-begrebet. Som det også fremgik tidligere, anvendte Gramsci oprindeligt hegemoni-begrebet i forbindelse med overvejelser vedrørende strategiske alliancer.<sup>68</sup> I denne sammenhæng, gør Bobbio gældende, er hegemonibegrebet hovedsageligt knyttet til et perspektiv om politisk

---

<sup>65</sup> Marx (1970), s. 105.

<sup>66</sup> Bobbio (1979), s. 31.

<sup>67</sup> Her citeret efter Bobbio (1979), note 39. Bobbio støtter sig i sin argumentation på denne passage, skønt den i virkeligheden ikke siger så meget om forholdet mellem magt og ideologi.

<sup>68</sup> I det tidligere citerede skrift om det syd-italienske spørgsmål, er det således inden for rammerne af en alliancepolitiske problematik, begrebet bliver anvendt. Se note 3.

lederskab. Og han peger på, hvorledes Gramsci i denne sag i det væsentlige trækker på inspiration fra Lenin. I 'fængselsnoterne' begynder en anden betydning af begrebet imidlertid at blive fremtrædende, idet hegemonibegrebet nu knyttes sammen med et perspektiv om kulturelt lederskab. Og det er dette sidste aspekt, Bobbio ser som det genuint nye ved Gramsci.

Spørgsmålet om Gramscis forhold til Lenin skal ikke uddybes her.<sup>69</sup> Til gengæld kan det være relevant at påpege, hvorledes Bobbio, ud af de her refererede betragtninger, giver en tolkning af Gramsci, der placerer denne særdeles tæt på Croce. I Bobbios udlægning synes vi hos disse to forfattere i høj grad at have at gøre med samme type af samfunds- og historieforståelse.<sup>70</sup>

Og når Gramsci så kraftigt, som det er tilfældet, insisterer på betydningen af de ideologiske og kulturelle aspekter ved den sociale orden og ved sociale forandringer, bliver det naturligvis nærliggende at spørge, om han ikke, på trods af egne intentioner, i realiteten formulerer sig ind i en art idealistisk samfunds- og historieforståelse. Gramscis kraftige fokusering på det, han kalder en 'intellektuel-moralsk reform' kunne i det mindste synes at pege i denne retning.

Trods de belæg for en sådan tolkning, vi kan finde hos Bobbio, vil jeg alligevel argumentere for, at sigtet hos Gramsci har været et andet. Og jeg vil forsøge at vise, at hans fortolkning i væsentlig grad kommer til at fortælle det reelle billede. Til det formål vil jeg prøve at granske divergensen mellem Marx og Gramsci lidt nøjere.

Hvis vi henholder os til dét hegel'ske skema, som både Marx og Gramsci referer til, kan vi lidt groft tegne følgende billede.<sup>71</sup> Hegels begreb om det borgerlige eller civile samfund består af tre niveauer. Som det første, et niveau, han kalder behovenes system, som svarer til den sfære, hvori den politiske økonomi er rådende. Som det andet, det retslige system, eller hvad Hegel kalder retsplejen. Og endelig et niveau, som består af 'die Polizei und Korporation'. Dette refererer dels til de statslige, administrative apparater, hvis væsentligste funktion består i at sikre vel-færdsmæssige garantier til borgerne, dels til de interesseorganisationer, der har rødder i klasser og stænder. Inden for behovenes system er det i det væsentlige en nytteorienteret egeninteresse, der dominerer, men denne er fuldstændig underlagt den "ydre tilfældighed og vilkårlighed", som behersker dette system.<sup>72</sup> Gennem 'die Polizei' og korporationerne bliver denne vilkårlighed modvirket. Og de gensidige relationer individerne imellem, som gør sig gældende i det borgerlige eller civile samfund, kommer gennem disse instanser til at virke således, at en almen interesse begynder at sætte sig igennem. Disse instanser fungerer således hos Hegel som formidlende sammenhænge, der leder frem mod det begreb om en 'etisk stat', hvori den hegel'ske retsfilosofi kan siges at kulminere.<sup>73</sup> Hegel opererer med et begreb om en 'ydre stat', for at angive den konstellation, hvor staten udelukkende fungerer som en rent ydre instans i forhold til isolerede

<sup>69</sup> Se hertil Giovanni (1979).

<sup>70</sup> I enkelte passager (s. 34-35) synes Bobbio direkte at bruge nogle af Croces centrale begreber i sin fremstilling af Gramscis position. Hos Texier (1979) leveres i øvrigt en grundig kritisk diskussion af Bobbios tolkning.

<sup>71</sup> Gramsci vedkender sig sin Hegel-inspiration. Han referer således selv til begrebet om det borgerlige eller civile samfund, "as understood by Hegel and as often used in these notes (i.e. in the sense of political and cultural hegemony of a social group over the entire society, as ethical content of the State)." Gramsci (1971), s. 208.

<sup>72</sup> Hegel (1970), s. 341, § 185.

<sup>73</sup> "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee", som det formuleres hos Hegel (1986), s. 398, § 257.



egoorienterede individer.<sup>74</sup> I forhold hertil, kan hans begreb om den 'etiske stat' siges at angive den sammenhæng, hvori staten fungerer som det rationelt og moralsk viliede samfundsmæssige fællesskab. Og bl.a. korporationerne virker som afgørende formidlende instanser mellem de to.

Netop denne formidlende funktion er for Hegel afgørende. Og han refererer da også til "korporationen", som den sammenhæng hvori "den særlige borger som privatmand" sikrer sin egen-interesse, samtidig med, at "han her træder ud af sin enkelte privatinteresse, og udøver en bevidst aktivitet for et relativt-almene mål."<sup>75</sup> Og det er på denne baggrund, Hegel kan gøre gældende:

"I korporationsånden, idet denne umiddelbart indeholder rodfæstelsen af det særlige i det almene, har staten den dybde og styrke, som kan findes i sindelaget."<sup>76</sup>

Det er netop disse konstellationer af formidling, der bliver det centrale for Gramsci. Ganske vist kan Gramsci naturligvis ikke opfatte staten i retning af "den konkrete friheds virkelighed", som det er tilfældet hos Hegel.<sup>77</sup> Hos Gramsci har vi som bekendt at gøre med 'en social gruppes udøvelse af hegemoni'. Men Gramsci bliver gennem Hegel opmærksom på den afgørende betydning af de formidlende sammenhænge, som netop er skitseret. Og det er derfor han mener, positivt at kunne trække på inspiration fra det, han kalder "Hegels doktrin om partier og associationer som statens 'private' islæt."<sup>78</sup> Det er de partier og associationer af forskellig art, der udvikler sig i det borgerlige eller civile samfund, der i det væsentlige har Gramscis interesse. Og det, han i disse referencerne til Hegel fokuserer på, er, at disse organisationer fungerer som "private organismer, overladt til den herskende klasses private initiativ."<sup>79</sup>

Det er disse organisatoriske sammenhænge, der af Gramsci henføres til superstrukturen. Og det er dette aspekt hos Gramsci, der får Bobbio til at tale om en afgørende revision i forhold til det 'marx'ske skema'. Bobbio har naturligvis ret i, at Gramsci adskiller sig fra Marx, hvad angår den måde hvorpå distinktionen mellem struktur og superstruktur bliver håndteret. Gramscis 'revision' på dette punkt kan dog næppe siges at føre ham over i en idealistisk position. Derimod forekommer den nødvendig, hvis hele den problematik, der knytter sig begrebet om det etisk-politiske moment, overhovedet skal kunne tematiseres. Et forsøg på at tematisere dette etisk-politiske moment, eller, om man vil, 'ideernes rolle i historien', kan dog næppe sættes lig med en idealistisk samfunds- og historieforståelse.

Tilbage står dog det faktum, at Gramsci jo vitterlig tillægger ideologier, kulturelle orienteringsmåder osv. en ganske afgørende betydning. Imidlertid forekommer det mig, at dette i virkeligheden er underordnet et andet motiv, som gennemsyrrer Gramscis arbejde. Et motiv, hvor det frem for alt drejer sig om at udvikle et praksisperspektiv.

Som det skulle være fremgået af den tidligere fremstilling, har et afgørende ledemotiv hos Gramsci været den 'træghed', der helt grundlæggende syntes at have præget den tidligere arbejderbevægelse. Det er spørgsmålet om, hvorledes denne arbejderbevægelse kunne udvikle

<sup>74</sup> Se Hegel (1969), § 523, & Hegel (1970), § 183.

<sup>75</sup> Hegel (1969), § 534.

<sup>76</sup> Hegel (1970), § 289.

<sup>77</sup> Ibid. s. 406, § 260.

<sup>78</sup> Gramsci (1971), s. 259.

<sup>79</sup> Ibid., s. 259.

sig til at fungere som en selvstændig historisk kraft, der ikke blot blev formet af omstændighederne, men selvstændigt begyndte at forme disse, der til stadighed har optaget ham. Gramscis afgørende ledetråd har været spørgsmålet om det, der i datidens debat blev tematiseret som udviklingen af den subjektive faktor.

Set i dette lys synes Gramscis afgørende distinktion mellem struktur og superstruktur imidlertid at glide over i en anden distinktion, hvor vi på den ene side har at gøre med de strukturer, der umiddelbart fungerer og gør sig gældende som givne, objektive sammenhænge, og på den anden side har de subjektive orienteringer og former for praksis, der kan udvikle sig på denne baggrund. Orienteringer og praksisformer, der bl.a. udfolder sig inden for de organisatoriske sammenhænge, som her står til debat. Det vil sige partier, associationer osv. Det er bl.a. i disse sammenhænge, en overordnet klasse aktivt må forme de subjektive orienteringer, der gør det muligt for den at udøve hegemoni. Og det er her, en underordnet klasse må søge at udvikle de orienteringer, der kan underminere dette hegemoni, og pege frem mod et nyt.

Alternativt til Bobbio, vil jeg således foreslå en tolkning, hvor distinktionen mellem basis/overbygning eller struktur/superstruktur i virkeligheden tildeles en underordnet eller sekundær status i forhold til en distinktion, der må tematiseres i andre termer. Denne distinktion vedrører snarere 'det objektive' i forhold til 'det subjektive'; 'givne, objektive omstændigheder' i forhold til en 'subjektiv praksis'. Dette betyder, at struktur/superstruktur-distinktionen i virkeligheden bliver underordnet den distinktion, der i dag bl.a. debatteres i termer af 'structure'/'agency'. Dette skal ikke forstås således, at distinktionen struktur/superstruktur bliver erstattet af denne. Men det skal forstås således, at den kommer til at virke formidlende. Udviklingen af bestemte forestillinger og ideologier, som kan lokaliseres til superstrukturene, virker således formidlende, hvad angår udviklingen af egentlig 'agency'; og udviklingen af 'agency' er formidlet gennem disse.

Denne tolkning synes da også at kunne understøttes af den rolle, Gramsci i virkeligheden tildeler superstrukturen eller ideologierne. Det er gennem ideologien, den subjektive praksis bliver udviklet, og det er herigennem den subjektive aktør bliver formet. Det er således i mediet af 'det kulturelle', en fælles orientering kan udvikles, og det er ud af denne orientering, en 'kollektiv vilje' kan forme sig.<sup>80</sup> Og det er denne vilje, der kan forme historien. Denne 'villede formning af historien' sker imidlertid ikke frit og vilkårligt. Men den kan udfolde sig som et svar på de udfordringer, der ligger i strukturerne. Tolkningen af disse udfordringer sker imidlertid i det kulturelle medie. Og det er i denne forstand, kulturen eller ideologien kan virke konstituerende. Og det er i sammenhæng hermed, vi kan se Gramsci tale om "viljen som den historiske nødvendigheds virksomme bevidsthed"; om viljen "som hovedaktør i et virkeigt og konkret historisk drama."<sup>81</sup>

Selvom ideologi i denne forstand kan siges at få en konstituerende rolle hos Gramsci, er han dog

<sup>80</sup> Gramsci (1971), s. 349.

<sup>81</sup> Gramsci (1971), s. 130 & Gramsci (1991), s. 253. Se endvidere hhv. s. 412-133 & s. 217. Disse pointeringer hos Gramsci kan uddybes med følgende formulering af Chantal Mouffe: "Thus it is ideology which creates subjects and makes them act. Ideology as a practice producing subjects is what appears to be the real idea implicit in Gramscis thoughts on the operative and active nature of ideology and its identification with politics." Se Mouffe (1979), s. 187.

meget omhyggelig med ikke at betragte dette forhold isoleret, hvilket ville indebære en absolutering denne egenskab ved ideologien. Vi har tidligere set, hvorledes Gramsci kraftigt kritiserede den absolutering af de materielle forhold, som han mente at finde hos Bukharin. Men han stiller sig lige så kritisk over for en absolutering af ideologien. Som vi et sted kan finde dette formuleret, så ville vi i det ene tilfælde have en ensidig fokusering på "de årsager, der virker middelbart", hvilket vil føre til "et overmål af 'økonomisme'." I det andet tilfælde, med en ensidig fokusering på "de umiddelbare årsager", vil vi have "et overmål af 'ideologisme'." Det vil sige, "i det ene tilfælde overvurderes de mekaniske årsager, i det andet overdrives det voluntaristiske og individuelle element."<sup>82</sup>

Inden for rammerne af superstrukturen bliver det ideologiske således hele tiden sammentænkt med det politiske. Og superstrukturen som helhed bliver tænkt sammen med strukturen. Det er netop denne enhed mellem struktur og superstruktur, Gramsci ønsker at understrege med sin gentagne anvendelse af Sorels begreb om 'historisk blok'.<sup>83</sup>

Hvor det således i relation til Bobbio forekommer nødvendigt at påpege, hvorledes Gramsci hele tiden tænker i en enhed af struktur og superstruktur, synes det imidlertid at være netop dette træk, der får Mouffe og Laclau til at gå i rette med ham. I deres bog, **Hegemony & Socialist Strategy**, får de ellers placeret Gramsci som den helt centrale skikkelse, hvad angår udviklingen af det hegemonibegreb, som de finder helt centralt inden for en samfundsvidenskabelig analysestrategi. Og med den placering Mouffe og Laclau har haft inden for de senere års debat vedrørende kritisk teori, har de således afgørende bidraget til en betydelig reaktualisering af Gramscis arbejde. Ifølge Mouffe og Laclau har Gramsci med sit hegemonibegreb afgørende bidraget til at overvinde en række aporier, der har været knyttet til den marx'ske traditions ortodoksi. De ser således denne karakteriseret ved, at klassemæssige relationer og økonomiske sammenhænge fremstilles på en måde, som havde vi her at gøre med en art grundlæggende fundament, der lå bag alle samfundsmæssige relationer. Og de ser den karakteriseret ved, at disse sammenhænge skulle føjes ind i en historiefilosofi, der bandt de samfundsmæssige forandringer ind i en bestemt historisk udviklingslogik. Følge heraf blev en art reduktionisme, der søgte at føre alle konkrete forhold tilbage til klassemæssige og økonomiske kategorier, og som søgte at oversætte alle historisk kontingente forhold til 'historiens nødvendige udviklingslogik'.

Mouffe og Laclau karakteriserer denne type tænkning med et begreb om 'essentialisme', hvilket fremgår af den følgende passage:

"It is precisely because the concrete is in this way reduced to the abstract, that history, society and social agents have, for orthodoxy, **an essence which operates as their principle of unification**. And as this essence is not immediately visible, it is necessary to distinguish between a **surface** or appearance of society and an **underlying reality** to which the ultimate sense of every concrete presence must necessarily be referred, whatever the level of complexity in the system of mediations."<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Gramsci (1991), s. 265 & Gramsci (1971), s. 178.

<sup>83</sup> Jvnf. følgende passus: "Begrebet 'historisk blok', dvs. enheden mellem naturen og ånden (strukturen og overstrukturen), enheden mellem de kontrære og distinkte momenter." Gramsci (1991), s. 258 & Gramsci (1971), s. 137.

<sup>84</sup> Mouffe & Laclau (1985), s. 21-22.

Problemet med en sådan tænkning er, at den netop påfører en politiske bevægelse den type af træghed, som vi har set Gramsci fokusere på i sin polemik mod det Italienske Socialist Parti. Alternativt hertil kan Mouffe og Laclau derfor understrege behovet for en tænkning og et projekt, "that would restore **the autonomy of political initiative**."<sup>85</sup> Og; ifølge Mouffe og Laclau bidrager Gramscis hegemonibegreb afgørende i denne retning.

Som det tidligere er fremgået, var også Korsch og Lukács ude i et sådant ærinde. Og det var da også på denne baggrund, man skal forstå disse forfatteres kriftige fokusering på overbygningen, ganske som vi ser det hos Gramsci. Mouffe og Laclau finder dog, at Korsch og Lukács stadig er bundet af en klassereduktionisme, som de til gengæld mener, at Gramsci arbejder sig ud af. De overvejelser, vi finder hos Korsch og Lukács om betydningen af ideologi og bevidsthed, er således hele tiden bundet op på en klassemæssig problematik, som ifølge Mouffe og Laclau bliver overskredet hos Gramsci. "For Gramsci, political subjects are not - strictly speaking - classes, but complex 'collective wills'," bliver det således påpeget. Og videre: "the collective will is a result of the politico-ideological articulation of dispersed and fragmented historical forces."<sup>86</sup>

Hos Gramsci skal hegemoniet og den kollektive vilje således ikke forstås som et udtryk for en given klasse. Hegemoni og kollektiv vilje kan heller ikke forstås som et udtryk for en alliance mellem allerede konstituerede klasser. Snarere forholder det sig sådan, at kollektiv-viljen først konstitueres gennem det hegemoniale; gennem, som det formuleres, "the politico-ideological articulation of dispersed and fragmented historical forces."

Mouffe og Laclau ser her hos Gramsci et begyndende opgør med den 'repræsentative model', den marx'ske tradition ellers synes at have været bundet af. En model, der har været karakteriseret ved, at "each instance is the representation of another, until a final class core is reached which supposedly gives meaning to the whole series."<sup>87</sup> Og Mouffe og Laclau ser kimene til et alternativ hos Gramsci, hvor repræsentationsprincippet erstattes med et princip om artikulation. Det centrale i dette princip udtrykkes som følger: "Unity between these agents is then not the expression of a common underlying essence but the result of political construction and struggle."<sup>88</sup>

Grundet denne tendens i Gramscis tænkning får han således en meget central placering hos Mouffe og Laclau. Princippet om artikulation får dog ikke lov til at sætte sig helt igennem, og det viser sig, at også Gramsci forbliver fanget af den ovenfor skitserede essentialisme. Vi har tidligere set, hvorledes Gramsci i sine tematiseringer af 'hegemoni', udviklingen af en 'national-popular collective will' osv. afgørende gjorde gældende, at alt dette står i sammenhæng med de økonomiske strukturer. Og der kan til denne sammenhæng henvises til den afgørende passage, hvori Gramsci netop påpeger hegemoniets økonomiske dimension. Denne dimension indebærer, at hegemoniet nødvendigvis må være baseret i "the decisive function exercised by the leading group in the decisive nucleus of economic activity."<sup>89</sup>

Her slår, som vi ser, de klassemæssige og de økonomiske bestemmelser fuldt igennem hos

---

<sup>85</sup> Ibid., s. 25.

<sup>86</sup> Ibid., s. 67.

<sup>87</sup> Ibid., s. 65.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Gramsci (1971), s. 161.

Gramsci.<sup>90</sup> Og Mouffe og Laclau kommenterer som følger:

"This is the inner essentialist core which continues to be present in Gramscis thought, setting a limit to the deconstructive logic of hegemony. To assert, however, that hegemony must always correspond to a fundamental economic class is not merely to reaffirm determination in the last instance by the economy; it is also to predicate that, insofar as the economy constitutes an insurmountable limit to society's potential for hegemonic recomposition, the constitutive logic of the economic space is not itself hegemonic. Here the naturalist prejudice, which sees the economy as a homogeneous space unified by necessary laws, appears once again with all its force."<sup>91</sup>

Med denne passage, finder jeg, får Mouffe og Laclau særdeles rammende fat om den problematik, Gramscis hegemonibegreb rummer. Sammenhængen mellem det etisk-politiske og det økonomiske tematiseres meget skarpt: udgør økonomien et grundlag for det etisk-politiske, der virker determinerende i sidste instans; eller kan økonomien selv udgøre en del af et etisk-politisk hegemoni?

Gramsci har selv formuleret sig ind i det, der her kunne ligne et uløseligt dilemma. Med baggrund i den helt afgørende betydning, han tillægger en 'intellektuel-moralsk reform', stiller han selv spørgsmål til økonomiens rolle i denne sammenhæng: "Kan der ske en kulturel reform og kan forholdene for de undertrykte lag i samfundet forbedres kulturelt, med mindre der først sker økonomiske reformer og forbedringer i de sociale og økonomiske forhold?"

Med disse formuleringer kunne Gramsci synes blot at have skærpet den problematik, der her står til debat. Han vil på den ene side fastholde, at det etisk-politiske er afhængigt af og baseret i de sociale og økonomiske strukturer. Og på den anden side vil han forfægte et perspektiv om, at ændringer i disse strukturer må formidles gennem en etisk-politisk reform. Gramsci føler sig imidlertid ikke fanget i noget dilemma, og han giver selv følgende svar på sit spørgsmål: "Intellektuel og moralsk reform må knyttes sammen med et program for økonomisk reform - i virkeligheden er programmet for en økonomisk reform præcis den konkrete form, hvori enhver intellektuel og moralsk reform fremtræder."<sup>92</sup>

Ud af sådanne formuleringer kan vi se, at økonomien ikke bliver tænkt som nogen uoverstigelig hindring, hvad angår samfundets muligheder for 'hegemonisk rekomposition', jvnf. den citerede passage af Mouffe og Laclau.<sup>93</sup> Den 'hegemoniske rekomposition' tematiseres i stedet som det medie, hvorigennem strukturerne ændrer sig.<sup>94</sup> Den ideologiske forandring er den form, hvorigennem nogle materielle kræfter ændrer indhold.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Bl.a. den her citerede passage synes at antyde, at det klassemæssige og 'the national-popular' ikke hos Gramsci er tænkt med den radikale forskellighed, som Mouffe og Laclau lægger op til med deres tolkning. Denne problematik skal dog ikke kommenteres yderligere.

<sup>91</sup> Gramsci (1971), s. 69.

<sup>92</sup> Op. cit., s. 133.

<sup>93</sup> Til yderligere underbyggelse heraf kan peges på den betydning, Gramsci forbinder med begrebet 'katarsis'. Han taler i denne forbindelse om, at strukturen ophører med at udgøre en ekstern kraft, der udøver tvang, og i stedet forvandles til en kilde til frihed osv. Se Gramsci (1971), s. 366-67.

<sup>94</sup> Jvnf. Gramscis mange referencer til Marx's **Forord**; se i øvrigt note 56.

<sup>95</sup> Jvnf. formuleringerne i Gramsci (1971), s. 377.

Ligeledes har vi tidligere set Gramsci gøre gældende, at selv dén økonomiske laissez-faire liberalisme, der mest ihærdigt tematiserer økonomien i termer af en selvstændig 'automatisme', i virkeligheden blot er en form for hegemoni. Gramsci siger om sådanne forestillinger vedrørende økonomien, at:

"... they are based on a distinction between political society and civil society, which is made into and presented as an organic one, whereas in fact it is merely methodological. Thus it is asserted that economic activity belongs to civil society, and that the State must not intervene to regulate it. But since in actual reality civil society and State are one and the same, it must be made clear that laissez-faire too is a form of State 'regulation', introduced and maintained by legislative and coercive means. It is a deliberate policy, conscious of its own ends, and not the spontaneous, automatic expression of economic facts."<sup>96</sup>

Gramscis forståelse af økonomiske sammenhænge, som de her bliver præsenteret, synes fuldstændig at falde inden for rammerne af det perspektiv, Mouffe og Laclau ønsker at udvikle. Det falder således fuldstændig i tråd med ovenstående, når de gør gældende, at "the space of the economy is itself structured as a political space, and that in it, as in any other 'level' of society, those practices we characterized as hegemonic are fully operative."<sup>97</sup>

Men hvis det forholder sig sådan, hvorfor skulle Gramsci da overhovedet operere med et begreber, der tematiserer økonomien som en særlig sfære, der rummer strukturelle betingelser osv. Har Mouffe og Laclau ikke ret i, at Gramsci her slæber rundt på en gammel figur, dvs. et repræsentativt paradigme præget af essentialisme, som i virkeligheden blot forplumrer hans eget ærinde?

Som allerede nævnt mener jeg, Mouffe og Laclau har fat i et ret afgørende punkt. Og jeg mener, vi kan konstatere en vis uklarhed hos Gramsci. Afhængig af sammenhængen tematiseres de økonomiske sammenhænge således forskelligt, hvilket naturligvis efterlader et noget diffust billede.

Jeg mener, vi hos Gramsci kan finde tre forskellige måder, hvorpå økonomiske relationer bliver tematiseret. Den ene af disse støder vi på, når han, som gengivet ovenfor, skildrer det civile samfund som et kompleks af sammenhænge, der fungerer medierende mellem det økonomiske og politiske niveau. Her omtales de økonomiske strukturer som 'objektive', som 'uafhængige af menneskelig vilje' osv. Her fungerer de økonomiske strukturer altså som en art fundament eller grundlag for ideologiske eller politiske udviklingstendenser. Det er her vi kommer tættest på den 'essentialistiske figur', som Mouffe og Laclau ønsker at få gjort op med.

En anden måde at begribe økonomiske sammenhænge på er den, der er gengivet i citatet ovenfor vedrørende laissez-faire liberalismen. Her tematiseres økonomien som et led i det politiske hegemoni, og Gramsci falder her klart inden for det perspektiv, det er Mouffe og Laclau om at gøre.

Men vi har også en tredje måde, som jeg har refereret til i det tidligere kapitel om Gramscis kritik

<sup>96</sup> Gramsci (1971), s. 160 & (1991), s.

<sup>97</sup> Mouffe & Laclau (1985), s. 76-77.

af Bukharin. Her blev peget på, at den kapitalistiske økonomi faktisk kommer til at fungere med en ejendommelig form for 'regelmæssighed og automatisme'. Grundet de særlige konstellationer af praksis, grundet de særlige sociale, klasse- og markedsmæssige forhold, som er konstituerende for den moderne kapitalisme, og, kan vi føje til, grundet de skel mellem civilsamfund, økonomi og politisk samfund, som praktisk bliver gennemsat, får de økonomiske relationer et ganske egenartet præg. Som Gramsci formulerede dette, så har vi at gøre med, at:

"... new relations of forces, new conditions, new premisses, have been establishing themselves, in other words that a new market has been 'determined' with a new 'automatism' and phenomenon of its own, which present themselves as something 'objective', comparable to the automatism of natural phenomena."<sup>98</sup>

Ifølge disse betragtninger har vi stadig at gøre med sammenhænge, der er blevet formet gennem social praksis. Og vi har at gøre med sammenhænge, som udgør en del af et bestemt hegemoni. Disse sammenhænge har imidlertid det ejendommelige træk ved sig, at de synes udstyret med deres egen 'regularitet og automatisme', således at de løsriver sig fra de sociale praksis-sammenhænge i øvrigt. De kommer til at fungere som et selvstændiggjort system, og de præsenterer sig "as something 'objective', comparable to the automatism of natural phenomena."

Det er denne sidste måde at tematisere de økonomiske relationer på, det er afgørende at hæfte sig ved, da det først gennem denne, vi får greb om den særegne dobbelthed, der kendetegner kapitalismens økonomiske system. Nemlig at denne på den ene side er funderet i bestemte former for praksis, og at den udgør et led i en bestemt type af hegemoni, og at den på den anden side selvstændiggør sig som system. Og det først er denne tredje måde vedrørende tematisering af økonomien, der giver mening til de to første. Som vi umiddelbart støder på disse hos Gramsci, står de jo i direkte modstrid til hinanden, og det er først den tredje variant, der gør det muligt at anskue disse som underordnede momenter omkring denne sag.

Denne opfattelse hos Gramsci overses imidlertid af Mouffe og Laclau, hvilket naturligvis har konsekvenser for vurderingen af deres kritiske kommentarer. Det afgørende problem omkring hele denne sag ligger således ikke så meget i, at Gramsci skulle været bundet af en gammel figur af et 'repræsentativt paradigme', 'essentialisme' osv. Problemet er snarere, at Mouffe og Laclau underkender eller mistolker helt afgørende træk ved den måde, hvorpå den kapitalistiske økonomi fungerer.

Ganske vist må man medgive, at Gramscis indsigt omkring denne sammenhæng er meget tøvende, og kun lige akkurat formår at stikke hovedet frem. Men den er der. Og man kan jo så hertil føje, at den er blevet udviklet særdeles prægnant hos en række andre forfattere, der netop har forsøgt at fremstille denne problematik som en af hovedakserne i den marx'ske kapitalisme-kritik. Tematikken omkring 'fetichisme', 'tingsliggørelse' m.v. har netop denne sag som sit afgørende fokus.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> ibid.

<sup>99</sup> Man finder denne problematik behandlet hos en forfatter som Lukács; vi finder den hos den tidlige Frankfurter-skole; og vi finder den hos forfattere som Rosdolsky og Reichelt. Det afgørende hos disse forskellige forfattere er deres kraftige pointering af, at den type strukturel determinans, der knytter sig til kapitalismen er bundet til en række historisk specifikke og foranderlige betingelser. I denne forstand tematiseres den strukturelle determinans altså i termer af det historisk kontingente og af historisk transitivity. Dette synes til gengæld ikke at være tilfældet hos Althusser, hvis begreb om 'determination ved økonomien i sidste instans', der

Med disse kommentarer vil jeg runde min gennemgang af Gramsci af. Det væsentlige omdrejningspunkt har her været den måde, hvorpå Gramsci har forsøgt at placere et kulturbegreb som noget helt centralt for en samfundsteori. Udgangspunktet for Gramscis overvejelser havde rødder i den arbejderbevægelse, han var dybt involveret i, og han formulerede sig ind i den marx'ske teoritradition. Det er inden for denne ramme, Gramsci formulerer sig. Og vi finder her en bestemt gennemgående problematik, som synes at have været styrende for Gramscis arbejde: den internationale arbejderbevægelse var præget af en række problemer, som gjorde det nødvendigt, kritisk at reflektere over dennes teoretiske grundlag. Arbejderbevægelsen stod over for nye typer af udfordringer, og disse krævede bl.a. teoretiske justeringer. Det er i denne sammenhæng Gramsci insisterer på, at det kulturelle eller ideologiske aspekt må indarbejdes langt stærkere i den marx'ske teori, end det hidtil havde været tilfældet.

Gramscis kraftige fokusering på 'det ideologiske', og hans insistens på, at ideologier kan virke konstituerende for sociale aktører og det sociale, gør det nærliggende at spørge, om ikke vi hermed har at gøre med en grundlæggende revision af den marx'ske teori. Bliver Marx's materialisme ikke skiftet ud med en form for idealisme? Norbert Bobbio har stillet dette spørgsmål, og han besvarede det bekræftende. Alternativt til Bobbios tolkning har jeg forsøgt at argumentere for, at Gramscis fokusering på den ideologiske overbygning næppe kan ses som et udslag af en idealistisk samfunds- og historieforståelse, men snarere skal ses som et forsøg på at tematisere et princip om 'agency'. Vi har at gøre med en bestræbelse på at placere 'subjektiv praksis' som et centralt nøglebegreb; både i teoretisk og i politisk, strategisk henseende.

Dette synes underbygget af, at Gramsci til stadighed understreger, at vi ikke kan forstå det ideologiske aspekt, hvis vi isolerer det fra det magtmæssige og fra de økonomiske strukturer. Den måde, hvorpå Gramsci begriber denne sammenhæng mellem ideologi, magt og økonomi, har imidlertid fået Mouffe og Laclau til at kritisere hans position. De mener, at han her er bundet af en gammel 'essentialistisk' figur, kendetegnet ved et princip om, at alle sociale forhold i sidste ende skal forstås med baggrund i økonomien. Mouffe og Laclau finder, at denne position er uholdbar rent teoretisk. Og de mener, at Gramsci med denne figur i virkeligheden kommer til at spænde ben for sit eget projekt; nemlig at udvikle et perspektiv for en autonom politik. Det vil sige en politik, der ikke konstitueres udefra, men som selv kan virke konstituerende. Jeg har imidlertid søgt at så tvivl om berettigelsen af denne kritik, bl.a. ved at påvise, at Mouffe og Laclau overser nogle vigtige nuancer i Gramscis økonomiforståelse. Jeg finder her, at Gramscis position i virkeligheden bedre matcher de faktiske forhold i et kapitalistisk samfund, end hvad der er tilfældet for Mouffe og Laclaus position.

Det er dog ikke hensigten at skulle 'rense' Gramsci for enhver tænkelig kritik. Mouffe og Laclau har imidlertid ligget mig på sinde, fordi det i en vis udstrækning er deres fortolkninger, der er med til at præge den aktuelle Gramsci-reception. Jeg har med mine kommentarer til Mouffe og Laclau blot villet understrege Gramscis aktuelle relevans.

Påpegningen af denne relevans ændrer dog ikke ved, at Gramscis position rummer flere

---

skal angive en overordnet sammenhæng til forståelse af historien, snarere må siges at tilsløre denne sammenhæng. I deres kritiske opgør med den marx'ske tradition er Mouffe og Laclau imidlertid meget fokuseret på en af Althusser inspireret tolkning af denne. Og det forekommer mig, at de i nogen grad har stirret sig blinde på denne særlige fortolkning.



problematiserbare aspekter. Jeg har således tidligere kort antydnet en række problematiske aspekter ved hans partiteori. Og jeg har ligeledes antydnet, hvorledes den åbning mod en bevidstheds- og ideologiteori, der ligger i Marx's økonomikritiske arbejder, med deres påpegning af, hvorledes en række af sociale forhold giver sig fordrejet til kende, stort set er fraværende hos Gramsci. Ligeledes har jeg berørt den uklarhed, der knytter sig til Gramscis begreber om stat, politisk samfund, civilt samfund osv. Uklarheder, som er diskuteret ret grundigt hos Perry Anderson. Man kan hertil føje, at Gramsci undertiden formulerer sig så abstrakt vedrørende sociale klasser, bevægelser, hegemoni osv., at den historiske specificitet går tabt. Dette er med til at svække Gramscis position, hvad angår helt nødvendige distinktioner mellem den måde, hvorpå forskellige klasser og bevægelser kan udvikle sig, mellem de mekanismer, der er involveret i hhv. borgerlige og socialistiske revolutioner. Osv. Bl.a. Poulantzas har fokuseret på dette problem. Endelig kan nævnes de mange problemstillinger, der er involveret i den måde, hvorpå Gramsci forsøgte at placere sig i forhold til de dominerende strømninger i datidens debat inden for den internationale arbejderbevægelse.

En egentlig diskussion af disse spørgsmål ville imidlertid føre mig ud over rammerne af dette arbejde, idet jeg har valgt at fokusere mere snævert. Nemlig på de aspekter hos Gramsci, der vedrører den centrale placering af et kulturbegreb; og i forbindelse hermed den måde, hvorpå dette kulturbegreb står i sammenhæng med problematikken om autonomi, hhv. heteronomi. I forhold hertil skulle det gerne være fremgået, hvorledes Gramscis arbejde har været styret af en vedholdende intention om, at udvikle et perspektiv, præget af autonomi.

Som afslutning vil jeg understrege dette perspektiv ved at pege på nogle 'utopiske' dimensioner, der ligger i Gramscis tænkning. Disse kan tydeliggøres med udgangspunkt i de sammenhænge vedrørende de økonomiske strukturer, den politiske magt og det civile samfund, som vi allerede kender til. I forhold til den konstellation mellem disse instanser, som har vist sig karakteristisk for det kapitalistiske samfund, peger Gramsci her på et muligt fremtidsperspektiv, hvor sagen stiller sig radikalt anderledes.

Dels peges der således på muligheden af, at de økonomiske strukturer vil indgå i en samfundsmæssig regulering på en sådan måde, at de ikke længere vil virke som en ydre, tvangsmæssig sammenhæng, men i stedet blive omformet til, som det hedder, "et middel til at opnå frihed, et redskab til at skabe en ny etisk-politisk form og til at tage nye initiativer."<sup>100</sup> Et perspektiv, hvis realisering vil kræve, at de klassemæssige konstellationer og institutionelle arrangementer, som det økonomiske system i dag hviler på, bliver ophævet.<sup>101</sup> En eller anden type socialisering af produktionsmidlerne må naturligvis være et centralt element i et sådant reguleringsperspektiv.

Dels peges der på muligheden af, at politisk magt, som vi kender til det dag, vil forsvinde. Gramsci har i denne forbindelse fokuseret på et principielt spørgsmål vedrørende 'politik', som formuleres på følgende måde:

"... is the intention that there should always rulers and ruled, or is the objective to create the conditions in which this division is no longer necessary? In other words, is the initial premiss the perpetual division of the human race, or the belief that this division is only

<sup>100</sup> Gramsci (1971), s. 366 & (1991), s. 96.

<sup>101</sup> Se hertil Gramsci (1971), s. 257 ff.

an historical fact, corresponding to certain conditions?"<sup>102</sup>

Det er helt klart den sidste mulighed, der ligger Gramsci på sinde. Dette fremgår tydeligt af nogle betragtninger, der knytter an til den dobbelthed af 'political society' og 'civil society', hvormed Gramsci forsøger at begribe staten. Gramsci siger om denne dobbeltbestemmelse:

"In a doctrine of the State which conceives the latter as tendentially capable of withering away and of being subsumed into regulated society, the argument is a fundamental one. It is possible to imagine the coercive element of the State withering away by degrees, as ever-more conspicuous elements of regulated society (or ethical State or civil society) make their appearance."<sup>103</sup>

Det etiske aspekt, der knytter sig til staten og det civile samfund, peger således for Gramsci på en historisk mulighed for, at den særlige type af differentiering, som vi kender til i dag, vil blive ophævet. Hvor vi i dag har et økonomisk system og et system af politisk magt, der fungerer som 'ydre, tvangsmæssige instanser' i forhold til det civile samfund, forsøger Gramsci at tænke et muligt alternativ hertil. Et alternativ, han sammenfatter med sit begreb om det regulerede samfund.

Hvad angår forholdet mellem 'autonomi' og 'heteronomi', skulle den overordnede tendens i Gramscis projekt, med disse afsluttende præciseringer, være nogenlunde klar. De sammenhænge af heteronomi, som kan siges at præge den moderne civilisation, betragtes af Gramsci som værende betinget af særlige historiske omstændigheder. Gramscis kraftige fokusering på kultur, ideologi osv., tager i denne sammenhæng sigte på at få gjort op med de kulturelle bindinger til dette system af heteronomi. Og den tager sigte på at få åbnet for begyndelsen til en bevidst, kreativ regulering af det økonomiske liv, og af de sociale og kulturelle relationer. Og det er i denne betydning, vi finder et perspektiv om autonomi hos Gramsci.

---

<sup>102</sup> Gramsci (1971), s. 144.

<sup>103</sup> (1971), s. 263.

## OPSUMERENDE OM KULTUR OG SAMFUND.

## Kapitel 14.

**OPSUMERENDE OM KULTUR OG SAMFUND.**

Jeg har gennem de foregående kapitler forsøgt at tydeliggøre, hvorledes et begreb om kultur har føjet sig ind i den samfundsvidenskabelige tænkning. Og jeg har samtidig villet tydeliggøre, hvorledes tænkningen af kultur og samfund har føjet sig ind i den problematik af heteronomi vs. autonomi, som ligeledes har stået centralt.

Gennem de første kapitler, har jeg med Parsons villet vise, hvorledes et kulturbegreb udviklede sig til at få en meget central placering inden for den sociologiske tænkning. En væsentlig del af Parsons projekt bestod da også i, at gøre 'kultur' til et nøglebegreb inden for sociologien. Han forsøgte bl.a. at opnå dette ved at demonstrere, hvorledes et kulturbegreb havde været under udvikling inden for den klassiske sociologi; bl.a. hos Weber og Durkheim.

Sammenhængen mellem et sådant kulturbegreb og hele problematikken omkring heteronomi og autonomi, bliver eksplicit tematiseret hos Parsons. En væsentligt ærinde for Parsons var således at kunne formulere principperne for en sociologisk handlingsteori, der bliver i stand til at bevæge sig ud over de elementer af heteronomi, som har præget meget af den samfundsvidenskabelige tænkning. Parsons mener således, at den positivistiske tendens, som har stået meget stærkt inden for sociologien, har været præget af en sådan heteronomi. Ifølge en sådan opfattelse, kan vi kun forstå mennesket og dets handlinger, som om disse var formet eller bestemt af de ydre omstændigheder. Mennesket bliver således gjort til et passivt væsen, der kun kan tilpasse sig. Og det er bl.a. en sådan forståelse, Parsons satte sig for at gøre op med. Hans voluntaristiske handlingsteori tog sigte herpå.

Et kulturbegreb blev i denne sammenhæng helt afgørende for Parsons, da han var af den opfattelse, at det først var gennem vores kulturelle orienteringer, gennem vores orienteringer i forhold til de overordnede værdier, der kommer til udtryk i vores kultur, vi i det hele taget kan sætte os i stand til at handle selvstændigt. Det er gennem vores kulturelle, værdimæssige orienteringer, vi kan gøres os fri af det rene omstændighedernes pres, vi ellers ville være udleveret til. Kulturbegreber er således helt essentielt for den sociologiske handlingsteori, Parsons forsøger at udvikle.

Trods denne klare bestræbelse hos Parsons synes han alligevel at blive fanget af det heteronome princip, han systematisk forsøgte at gøre op med. Det princip om kreativitet, han forsøger at udvikle, slår over i dets modsætning. Og Parsons må derfor blive ramt af den samme karakteristik, der i det hele taget gælder den del af sociologien, jeg her har refereret. Tendenser i retning af det autonome gør sig gældende på en række forskellige områder; og principper i retning af det autonome bliver formuleret på forskellige måder. Men; det heteronome princip vinder dominans.

Denne dominans, hvad angår heteronomien, gør sig imidlertid ikke blot gældende på den måde, at vi bliver præsenteret for faktiske sammenhænge af heteronomi. Det heteronome princip går ind i selve det teoretiske begrebsapparat, på en sådan måde, at vi i realiteten ikke kan tænke os

muligheden af noget andet. Et eventuelt alternativ til heteronomiens dominans bliver således udelukket. Denne udelukkelse sker imidlertid ikke fordi, vi på baggrund af konkrete historiske vurderinger kan konkludere, at heteronomiens princip ikke står til at bryde. Nej; denne udelukkelse sker, fordi vi i vores begreber ikke kan tænke anderledes.

En sådan begrebsmæssig binding vedrørende vores forståelse af historisk specifikke, sociale arrangementer er imidlertid problematisk. Den forståelsesmæssige blokering i forhold til virkeligheden og dennes muligheder, som følger heraf, repræsenterer, hvad jeg vil kalde, et stykke 'usandhed'. Og det bliver nødvendigt at finde veje ud ad denne.

I den kritiske teoritradition, som jeg her har ladet repræsentere ved Gramsci, mener jeg at finde en sådan vej. Opgøret med det heteronome princip er her den afgørende ledetråd, og vi bevæger os efter min vurdering ud over de begrebsmæssige bindinger, der i sidste ende kom til at tynde Parsons m.fl.

Også hos Gramsci står et kulturbegreb ganske centralt, og det er da helle ikke uden grund, han er blevet kaldt for 'overbygningens teoretiker'. Også for Gramsci bliver det kulturelle niveau centralt, fordi det er gennem dette, vi kan tematisere egentlige handlings- og praksisperspektiver. I denne henseende spiller kulturbegrebet således en rolle hos Gramsci, der ret nøje svarer til det, vi så hos Parsons. Gramsci adskiller sig dog afgørende fra Parsons derved, at han ikke på samme måde bliver bundet af de faktiske forhold. Gramscis begreber og hele tilgang til en samfundsforståelse synes således langt mere adæquate, hvad angår den refleksion over de givne realiteter, der skal åbne for, at vi kan overveje andre muligheder.

Til hele spørgsmålet om heteronomi, autonomi osv., bliver det således også muligt at gå ind i reelle overvejelser, hvad angår de muligheder, der kunne knytte sig til det autonome princip. Dels bliver det muligt, med udgangspunkt i Gramsci, at angive konturerne af et sådant princip. Og det bliver muligt at åbne for konkrete, historiske analyser, der mere specifikt kan afdække, hvorvidt, og i givet fald, hvordan et sådant princip har gjort sig gældende.

Hvad angår de principper for det autonome princip, vi kan læse ud af Gramsci, synes at han at ligge i klar forlængelse af det, jeg skitserede i det tidligere kapitel 2. Men i forhold til formuleringerne i dette kapitel, giver Gramsci anledning til en række af vigtige specificeringer. Den reifikations- og subjekt/objekt-problematik, som her blev tematiseret, kan vi også finde hos Gramsci. Men med Gramscis begreb om 'historisk blok', med hans overvejelser over sammenhænge mellem økonomi, stat og civilsamfund, med hans begreb om hegemoni, og med hans perspektiver for det regulerede samfund, bliver der åbnet for en række af historiske konkretiseringer. Det er sådanne konkretiseringer, jeg skal tage hul på i de kommende kapitler.

## DEL III - HISTORISKE BETRAGTNINGER.

### Kapitel 15.

#### SPECIFICERING OG TYPISERING AF SOCIALE-KULTURELLE BRUD.

På baggrund af de foregående kapitler vil jeg nu, i det efterfølgende, forsøge at nærme mig en karakteristik af de sociale og kulturelle brud, som afgørende synes at have præget efterkrigsudviklingen. Og jeg vil med henblik herpå kort rekapitulere en del af den problematik, som blev skitseret i de indledende betragtninger.

Som overordnet sammenhæng eller reference fremhævede jeg den tematisering af samfundsmæssige og kulturelle brud, som gennem en længere periode ret omfattende har været med til at præge dagsordenen. Både i den offentlige debat, og inden for en samfundsvidenskabelig kontekst. Ved at trække på Berman forsøgte jeg at antyde, hvorledes en sådan problematik vedrørende sociale og kulturelle brud faktisk synes at have gjort sig gældende gennem hele den moderne epoke. Jeg ville med Berman sætte fokus på den særlige 'forandringernes turbulens', som således kan siges at have udgjort et centralt element ved moderniteten; og som kan siges i dag at gøre sig gældende med ret stor styrke.

Ved siden af denne problematik prøvede jeg ligeledes at fremhæve, hvorledes moderniteten synes at have været præget af et bestemt skisma mellem, hvad jeg kaldte et autonomt princip, overfor et princip om heteronomi. Vi har på den ene side haft at gøre med sociale og kulturelle bestræbelser, hvor mennesker har søgt selvstændigt at kunne forme deres tilværelse. Og vi har på den anden side haft at gøre med meget stærke tendenser til, at en sådan formning er blevet styret udefra; gennem magtinstanser af forskellig art, eller gennem mere anonyme former for strukturel tvang. Afhængigt af hvor vi befinder os i modernitetens udvikling, og afhængigt af interessebaggrund og perspektiv, er dette skisma naturligvis blevet tematiseret ret forskelligt. Afgørende er imidlertid, at vi også her synes at have at gøre med en problematik, der ligger indbygget i selve moderniteten. Og, hvad det skal dreje sig om i det følgende, at dette skisma synes at stå helt centralt, hvad angår de kulturelle skred, vi aktuelt befinder os midt i.

Igen refererede jeg i indledningen til Berman, der netop opererer med en figur for udviklingen af det moderne, hvor en selvstændiggjort, objektiv udviklingsdynamik til stadighed kaster os ud i den 'forandringernes malstrøm', som kendetegner denne modernitet. Vi kan, sagesløse, blive revet med af malstrømmen. Eller vi kan subjektivt lære at bemestre denne modernitetens dynamik, og ad denne vej gøre den til vores egen.

Med Berman forsøgte jeg således at tematisere nogle aspekter eller problemstillinger, der vedrører 'det epokale' ved moderniteten; problematikker, der har været knyttet til moderniteten som epoke. Det afgørende er imidlertid, at sådanne spørgsmål vedrørende 'det epokale' netop synes at have fået aktualitet. Og, kan man sige, Bermans overvejelser er i sig selv et udtryk herfor. Vi har således at gøre med det, jeg i indledningen kaldte en slags kulturens 'besinden sig', hvor en række

overordnede træk ved vores civilisationsmønster bliver ekspliciteret, reflekteret osv.<sup>1</sup>

Det er imidlertid ikke kun inden for rammerne af en samfundsvidenskabelig eller kulturteoretisk kontekst, disse problemstillinger trænger sig på. De gør det også i det virkelige liv. Hele problematikken vedrørende 'forandringernes turbulens', og skismaet omkring det autonome overfor det heteronome gør sig således markant gældende i de reale sociale og kulturelle bevægelser og processer, der afgørende er med til at præge vores samtid. Dette fremgår bl.a. af en række empirisk orienterede undersøgelser, som også blev refereret i de indledende betragtninger. Formuleret i meget koncentreret form, drejer det sig her om, at efterkrigstiden ganske markant har været præget af en udvikling, hvor elementer af, eller tendenser i retning af autonomi afgørende blev styrket i forhold til det heteronome. En udvikling der mest entydigt har gjort sig gældende i perioden fra slutningen af '60'erne op til slutningen af '70'erne eller begyndelsen af '80'erne. Fra omkring dette tidspunkt begyndte en modtendens at sætte ind, som i høj grad kom til at modificere denne udvikling. Udtrykt i politiske termer havde vi at gøre med en periode, hvor de politiske venstrekræfter afgørende blev styrket; efterfulgt af en periode, der påny svækkede disse. Ny-liberale og ny-konservative projekter kom i stigende grad til at definere den politiske dagsorden. Og selv om disse i dag helt tydeligt har mistet en del af deres momentum, må man alligevel sige, at billedet afgørende har forrykket sig.

Det er en række spørgsmål omkring disse udviklingstendenser, der skal diskuteres i det efterfølgende. Og det centrale omdrejningspunkt vil her blive et forsøg på nærmere at vurdere, hvordan de afgørende konstellationer af autonomi vs. heteronomi har artet sig. Har vi haft at gøre med tendenser af autonomi, der afgørende vil kunne åbne for processer af egentlig emancipation? Eller er sådanne tendenser blevet så trængte, at en et sådant perspektiv må skrottes? Kan der overhovedet tegnes noget entydigt billede, eller befinder vi os i en situation, præget af en grundlæggende ambivalens? Det er spørgsmål af denne art, der skal behandles i det følgende.

### **OM SOCIALE OG KULTURELLE BRUD - ALMENE BETRAGTNINGER.**

Som det vil være fremgået, må en diskussion af kulturelle udviklingstendenser, af kulturelle brud osv. nødvendigvis føje sig ind i en bredere sammenhæng, hvor både de økonomiske strukturer, politiske magtkonstellationer samt udviklingstendenser i det civile samfund tages i betragtning.

En sådan bredere reference vil af helt indlysende grunde være nødvendig, i den udstrækning vi har at gøre med kulturelle tendenser, der meget direkte afspejler, eller er tilpasset disse sammenhænge; når vi altså befinder os i det ekstrem, hvor det kulturelle er reduceret til et rent epifenomen. Og en sådan bredere reference vil være indlysende, hvor kulturelle tendenser indgår i en virksom omformning af sådanne sammenhænge; hvor vi altså har at gøre med, at en bestemt kulturel strømning aktivt bidrager til gennemsættelsen af samfundsmæssige forandringer, og i denne forstand kommer til at virke konstituerende for de sociale sammenhænge.

Men også de sammenhænge af kulturelle tendenser, der fremviser en høj grad af autonomi og egendynamik, må imidlertid forstås i en sådan bredere sammenhæng. Naturligvis må man medgive, at kulturelle sammenhænge eller strømninger vil kunne antage en form, så de synes at

---

<sup>1</sup> For at tydeliggøre: for så vidt vi taler om historiske epoker, vil 'det epokale' naturligvis altid gøre sig gældende i en eller anden forstand; som 'grundlag', 'udviklingdynamik', som 'horisont' el.lign. Pointen i overstående er, at 'det epokale' nu tendentielt bliver ekspliciteret.

konstituere deres eget meningsunivers.<sup>2</sup> Med en tilstrækkelig differentieret arbejdsdeling, hvor særlige kulturelle spørgsmål kan dyrkes relativt isoleret og i ren form, vil noget sådant kunne forekomme. Og en sådan sammenhæng vil da kunne rumme en sådan grad autonomi, at dens univers af menings- og betydningsrelationer kan synes at udvikle sig i kraft af dets egen indre logik.<sup>3</sup> Ligeledes må man medgive muligheden af, at et sådant meningsunivers vil kunne rumme en så voldsom dynamik, at dette får konsekvenser for bredere sociale sammenhænge og udviklingsprocesser. Det er netop noget sådant Giddens peger på, når han i **Modernitetens konsekvenser** tematiserer de moderne, refleksive, fallibilistiske vidensprincipper som en selvstændig kilde til den modernitetens dynamik, som også for ham er et ganske centralt tema. Og det er noget sådant Daniel Bell har i tankerne, når han i sin **The Cultural Contradictions of Capitalism** gør gældende, at det i høj grad er impulser fra den modernistiske kunst, der ligger bag det kulturelle skred, som her står til debat.

Denne kulturelle autonomi må imidlertid relativiseres, så snart vi begynder at spørge til dens opkomst, og til baggrunden for dens udvikling og virke. Begynder vi at spørge til baggrunden for, at en bestemt meningssammenhæng bliver dyrket i ren form; spørger vi til, hvorfor ganske bestemte udviklingstendenser inden for en sådan sammenhæng vinder dominans (på bekostning af andre, der rent logisk ville rumme den samme mulighed); og begynder vi at spørge til samfundsmæssige virkninger eller konsekvenser, vil man kun kunne nå til rimelige svar, hvis de ovennævnte sammenhænge af samfundsmæssig art bliver draget ind i overvejelserne.

Selv hos Parsons, der mente, at det kulturelle kunne behandles som et selvstændigt system i forhold til det samfundsmæssige, blev der insisteret på betydningen af de sammenhænge af vekselvirkning eller interdependens, som vil gøre sig gældende mellem de to. Og ligeledes fandt vi hos Gramsci en klar pointering af, at de kulturelle orienteringer må forstås på baggrund af, og som et led i de spændinger, der pågår, mellem økonomien, den politiske magt, og udviklingstendenserne i det civile samfund. Og det var da også et sådant perspektiv, vi kunne finde hos Berman. Han insisterede netop på vigtigheden af, at de rent kulturelle skred kunne sammentænkes med forskydninger i 'det sociale' i mere bred forstand. Og det var for at tydeliggøre dette perspektiv, Berman lagde sig ret tæt om ad formuleringer fra **Det Kommunistiske Partis Manifest**. Jeg vil her endnu en gang gengive den i denne sammenhæng centrale passage:

"De stadige omvæltninger i produktionen, de uafbrudte rystelser af alle sociale tilstande, den evige usikkerhed og bevægelse udmærker bourgeoisiets tidsalder frem for alle andre. Alle faste, indgroede forhold med tilhørende ærværdige forestillinger og meninger bliver opløst, og de nye, der dannes, bliver forældede, inden de kan nå at stivne. Alt fast og solidt fordufter, alt helligt bliver klædt af, og menneskene bliver endelig tvunget til at se nøgternt på deres egen stilling i tilværelsen, på deres indbyrdes forhold."<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Religiøse verdensanskuelser kan typisk antage en sådan form af autonomi eller selvstændighed; det samme kan gøre sig gældende inden for filosofien, og i videnskabelige diskurser; og det gøres gældende inden for moderne kunst.

<sup>3</sup> Spørgsmålet om, hvorvidt en sådan autonomi er reel, eller om vi har at gøre med en art 'skin', vil ikke blive selvstændigt tematiseret. Rent sprogligt har jeg lagt mig op ad formuleringer hos Engels (1890 & 1893), som har gjort gældende, at forestillingen om en egentlig autonomi i sidste ende er at betragte som ideologi eller falsk bevidsthed. Hvad det substantielle i sagen angår, vil jeg imidlertid referere til de tidligere afsnit.

Som allerede antydte, mener jeg Berman hermed får skitseret et perspektiv, der i det mindste må gøres gældende som heuristisk princip. En forståelse af efterkrigstidens ændringer, hvad angår en række afgørende kulturelle orienteringsmønstre, må nødvendigvis inddrage de samfundsmæssige forhold i øvrigt, som disse er gået i spænd med. Og i denne forstand kan tankegangen i den citerede passage siges at rumme en vigtig 'kode', hvad angår forståelsen af disse sammenhænge.

## OM SOCIALE OG KULTURELLE BRUD - MOD EN HISTORISK SPECIFICERING.

Men, hvor frugtbar denne tankegang end er, har den dog givet anledning til et problem, som er kommet til at præge Bermans behandling af moderniteten. Sagen fremstilles nemlig som om, vi skulle have at gøre med en permanent og kontinuerlig omvæltning og revolutionering af materielle livsvilkår og kulturelle orienteringer. Og en sådan fremstilling går glip af nogle afgørende distinktioner. En kritisk udredning af dette problem vil derfor være nødvendig, hvis vi skal nå frem til mere præcise bestemmelser vedrørende efterkrigstidens sociale og kulturelle forskydninger.

Selvom det vitterligt giver god mening at hævde, at vi siden opkomsten af den kapitalistiske samfundsorden har haft at gøre med kontinuerlige og omfattende omvæltninger, synes det for det første nødvendigt at skelne mellem to typer af sådanne omvæltninger.

Overfor den type af omvæltninger, som foregår inden for et bestemt kompleks af sociale og institutionelle arrangementer, må vi således skelne den form for omvæltning, der er forbundet med, at selve dette kompleks begynder at bryde sammen. Vi kan altså både have at gøre med en udviklingsdynamik og med brudprocesser, som foregår inden for et bestemt overordnet kompleks af relationer. Og vi kan have at gøre med brud i selve dette kompleks. I den af Marx og Engels citerede passage står en sådan distinktion da i realiteten også ganske central. Det perspektiv, som søges tematiseret, består jo netop i, at den af kapitalismen selv frisatte og fremtvungne dynamik, vil kunne bevæge sig i retning af at sprænge selve det institutionelle kompleks, kapitalismen som sådan er baseret på.

Imidlertid kan vi heller ikke nøjes med en distinktion, der blot opererer med stadige og permanente brudprocesser inden for den givne kapitalistiske orden, over for et perspektiv om brud med denne orden. Til det perspektiv om et radikalt brud med kapitalismen, som her bringes på bane, bliver det således nødvendigt, som det andet, at føje, at kapitalismen selv har bevæget sig gennem forskellige faser af institutionelle opbrud. Dette er bl.a. blevet tydeliggjort i forlængelse af nogle af de analyser, som har relateret sig til de såkaldte 'kondratieff-cykler' eller 'lange bølger' i kapitalismens udvikling. Disse har fået navn efter den russiske økonom, Kondratieff, som i '20'erne påviste, at kapitalismen, ud over de velkendte cykliske udsving, som typisk kunne være af en 8-10 års varighed, havde bevæget sig gennem nogle længerevarende faser. De mindre cykliske udsving viste sig således at forløbe inden for rammerne af nogle mere overordnede perioder af ekspansion og stagnation ('kondratieff-cyklerne' eller de 'lange bølger'), der kunne strække sig over flere årtier.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Relevante artikler af Kondratieff er 'Die Weltwirtschaft und ihre Bedingungen während und nach den Krieg', (1922), 'Die langen Wellen der Konjunktur', (1926) og 'Die Preisdynamik der industriellen und landwirtschaftlichen Waren', (1928). Skønt de 'lange bølger' normalt forbindes med Kondratieffs navn, skal retfærdigvis skal nævnes, at Kondratieff havde sine forgængere, og altså ikke var alene om denne sag. Allerede i



Med de sammenhænge som her antydes, bliver det muligt at komme ud over Bermans helt generaliserede betragtninger vedrørende modernitetens dynamik. Og det bliver muligt at formulere en mere specificeret ramme, hvad angår tematiseringen af sociale og kulturelle forandringer. For at tydeliggøre dette, skal jeg knytte nogle yderligere kommentarer til Kondratieffs 'lange bølger'.

Een af de afgørende pointer hos Kondratieff synes i dag relativ klar og indlysende, hvilket kan tydeliggøres med nogle korte referencer til dele af den debat, der fulgte i kølvandet på det økonomiske tilbageslag i midten af '70'erne. Dette tilbageslag satte som bekendt ind efter et par årtier, hvor de mest udviklede kapitalistiske lande havde været præget af en markant økonomisk vækst, hvor moderate prisstigninger og fuld beskæftigelse syntes at være reglen. Og det satte ind i et ideologisk miljø, hvor ideen om den krisefri kapitalisme nød vid udbredelse. Nu hørte imidlertid en relativ høj inflation, stagnation eller direkte fald i den økonomiske vækst samt massearbejdsløshed pludselig til dagens orden.

Hvad angår reaktionerne på dette tilbageslag, var disse i første omgang ganske traditionelle. De økonomisk-politiske tiltag, der umiddelbart blev sat i værk, fulgte således det gængse, etablerede mønster.<sup>6</sup> Denne type tiltag havde dog ikke de store virkninger, og det gik kun gradvist op for de politiske beslutningstagere og for den økonomiske ekspertise, at de økonomiske vilkår måske havde ændret sig markant. I 1979 kan vi således se en ekspertgruppe under OECD kommentere disse første forsøg på politisk indgriben på følgende måde: "... på nær enkelte tilfælde lykkedes det ikke at reducere underbeskæftigelsen eller at eliminere inflationen." Og som det videre formuleres:

"... man må spørge, om ikke disse mislykkede forsøg skyldtes dybere liggende forandringer, om ikke recessionen har strukturelle årsager, som begrænser anvendeligheden af politiske indgreb til genetablering af vækstmekanismerne, eller som gør sådanne indgreb inadæquate."<sup>7</sup>

Det var i forbindelse med denne problematik, Kondratieffs teori om 'lange bølger' fik en slags 'revival'. Som det f.eks. bliver påpeget hos Maddison, så har den "betydelige forandring i den økonomiske væksts momentum siden 1973 (-) genoplivet begrebet om de lange rytmer i det økonomiske liv, og en række af lange-bølge teorier har set dagens lys."<sup>8</sup> Genoplivningen af Kondratieffs teori om 'lange bølger' i kapitalismens udvikling var således én af vejene til

1901 blev problematikken åbnet med en artikel af Parvus, og denne blev fulgt op af Kautsky. Senere, i 1913, udkom en artikelserie af von Gelderen; og endelig kan nævnes en artikel af Trotsky fra 1921. Disse forskellige bidrag er kommenteret hos Mandel (1972).

<sup>6</sup> Ifølge dette mønster havde man, under vilkår af relativt lave prisstigninger, kunnet reagere på økonomiske afmatningstendenser med en ekspansiv politik, der kalkulerede med en øget inflation; og man havde kunnet reagere på det inflationære pres, der var følgen af en overophedning med fuld beskæftigelse, med en restriktiv politik. Samtidigheden af inflationært pres og stagnation med massearbejdsløshed satte en stopper for dette.

<sup>7</sup> "... in all but a very few cases it has not succeeded in reducing underemployment or eliminating inflation." Og: "... it may be asked whether the mishaps were not brought about by deeper-reaching changes, whether the recession has not had structural causes which limit the use of politics to re-establish the mechanisms of growth or make those policies inadequate." Se OECD (1979), s. 73.

<sup>8</sup> "The significant change in the momentum of economic growth since 1973 has revived the notion of long rhythms in economic life and a number of new long-wave pundits have emerged." Maddison (1982), s. 80. Se også Crozier, Huntington & Watanuki (1975), s. 3.

erkendelse af, at vi ikke længere havde at gøre med 'business as usual'. Teorien om de 'lange bølger' bidrog til en erkendelse af, at det økonomiske tilbageslag i 1970'erne indebar et afgørende skift i de økonomiske vilkår. Den bidrog til en erkendelse af, at kapitalismen stod overfor en periode, præget af stagnation og strukturel krise; til en erkendelse af, at vi stod over for et afgørende vendepunkt i kapitalismens udvikling. Den bidrog således til at sætte både den lange ekspansionsfase efter krigen og den efterfølgende stagnation i historisk perspektiv. Og netop heri ligger nogle af de afgørende pointer hos Kondratieff.<sup>9</sup>

Selvom teorien om 'lange bølger' med Kondratieff blev formuleret med et snævert økonomisk udgangspunkt, har den vist sig at kunne åbne for bredere samfundsteoretiske perspektiver. Som den efterfølgende debat har demonstreret, drejer de 'lange bølger' sig nemlig ikke kun om økonomi, og om perioder af økonomisk ekspansion og stagnation. De drejer sig nok så meget om hele den 'overbygning' af institutionelle arrangementer, som giver de forskellige udviklingsfaser deres særlige præg eller form. Som vi finder det formuleret hos Angus Maddison, så adskiller de forskellige faser sig fra hinanden "gennem ændringer i det institutionelle-politiske mix."<sup>10</sup> Hver fase er altså karakteriseret ved en særlig institutionel, politisk orden. Det samme forhold finder vi kraftigt pointeret hos Ernest Mandel, der ligeledes gør gældende, at de 'lange bølger' må forstås som 'specifikke historiske perioder'. Bestemte økonomiske rationaler og dynamikker følger sig ind i et særegent, overordnet mønster af samfundsmæssige relationer; og netop dette er med til at give de forskellige perioder eller 'bølger' deres eget specifikke præg. Endelig kan nævnes forskellige bidrag fra den reguleringsteoretiske skole, som gennem de senere år har leveret de mest systematiske bidrag, hvad angår forståelsen af disse forhold. Her bliver de økonomiske sammenhænge, som gør sig gældende i de forskellige faser, sammenfattet i et begreb om 'akkumulationsregime'. Og ligeledes her bliver det påpeget, hvorledes et sådant regime følger sig ind i en række sammenhænge af institutionelle relationer. Dette kompleks af institutionelle sammenhænge bliver på sin side sammenfattet i et begreb om 'reguleringsmåde'; et begreb, der, som det formuleres hos Lipietz, skal angive "helheden af institutionelle former, netværk og eksplicite eller implicite normer, som sikrer foreneligheden af praktiske holdninger, inden for rammerne af et akkumulationsregime."<sup>11</sup>

Med disse referencer er den anden væsentlige pointe omkring Kondratieffs 'lange bølger' angivet. Nemlig, at der med disse bliver åbnet for en tematisering af hele det kompleks af sociale relationer, normative orienteringer, institutionelle arrangementer og magtforhold, som har præget og domineret de forskellige perioder, kapitalismen gennem dens udvikling har bevæget sig igennem. Som en foreløbig opsummering over Kondratieff's teori om de 'lange bølger' kan vi således konkludere, at vi gennem den får åbnet for en historisk specificering af de forskellige konstellationer af strukturer og superstrukturer, der hos Gramsci blev sammenfattet i begrebet om 'historisk blok'.

Disse forskellige konstellationer har været kendetegnet ved, at bestemte typer af teknologi og

---

<sup>9</sup> Den historiske perspektivering, der var på tale, da Kondratieff skrev sine artikler, drejede sig om den periode, der startede omkring 1914-20. Denne blev netop karakteriseret som begyndelsen af en stagnationsfase, efterfølgende den ekspansive fase af en 'lang bølge'. Dennes start blev lokaliseret til omkring 1890-96. Se Kondratieff (1926).

<sup>10</sup> "... are distinguished from each other by changes in the institutional-policy mix." Se Maddison (1982), s. 64.

<sup>11</sup> Se Lipietz (1985), s. 121.

produktion har været dominerende, og virket som økonomisk drivkraft. De har været kendetegnet ved en særlig udformning af arbejdets organisering, og ved et særligt fordelings- og forbrugsmønster. Disse arrangementer har været præget af bestemte typer af økonomiske og politiske konflikter (hhv. alliancer), af bestemte organisations- og politiske styreformer, og af specifikke relationer mellem økonomi og politik. Vi har at gøre med et kompleks af institutionelle og organisatoriske arrangementer, som har været med til at præge, og på sin side været båret oppe af særlige mønstre i de sociale relationer, i de dominerende mentalitets- og personlighedstyper, og i de former for konsensus, der har kunnet virke legitimitetsskabende. Der er tale om en kompleks konstellation af relationer, der gennemsyres af, og fungerer som medie for en bestemt type af hegemoni. Og der er tale om sammenhænge, der endvidere indskrives i en bestemt type af international eller global orden vedrørende arbejdsdeling, økonomiske, politiske og militære magthierarkier osv. Og denne orden er på sin side med til at give disse forskellige arrangementer og forhold en særlig national prægning.<sup>12</sup>

Med de begreber, der her er refereret, kan vi således, på den ene side fastholde det overordnede begreb om en 'moderne kapitalisme', der gør det muligt analytisk at fremhæve de generelle, almene træk, som præger samfund af vores type.<sup>13</sup> Det bliver med et sådant begreb muligt at fastholde en række væsentlige træk af epokal betydning. På den anden side åbnes der imidlertid også for, at vi inden for denne overordnede ramme kan specificere særlige historiske udviklingsfaser, særlige udviklingsmodeller osv. Og med reference til Berman kan vi se, hvorledes det bliver muligt at operere med et begreb om modernitetens dynamik, dens turbulens af brud osv., som er specificeret i relation til sådanne forskellige udviklingsfaser og -modeller. Og i stedet for de tematiseringer af samfundsmæssige kriser og brud, der enten har fokuseret ret snævert på de cykliske tilbageslag, der regelmæssigt har fulgt kapitalismen i dens udvikling, eller omvendt, ret uformidlet har tematiseret det ultimative sammenbrud for den kapitalistiske orden, får vi nu etableret en vigtig formidlende sammenhæng. Vi får etableret den sammenhæng af længerevarende stagnation og strukturel krise, som indvarsler, at afgørende brud er undervejs og at afgørende nyskabelser må bringes til veje. Som tidligere anført, får vi på den ene side åbnet for en historisk specificering af de konstellationer af strukturer og superstrukturer, der kendetegner en given 'historisk blok'. Og vi får, på den anden side, åbnet for en tematisering af de brud i disse konstellationer, som hos Gramsci sammenfattes i et begreb om 'organisk krise'.<sup>14</sup> Hos Gramsci signalerer dette begreb netop en proces, hvor sammenhængen mellem de økonomiske strukturer og de institutionelle arrangementer, legitimeringsformer osv., der hører superstrukturen til, begynder at falde fra hinanden. Og sådanne processer af disparation og fragmentering synes, i større eller mindre grad, nødvendige, som led i de faser af strukturel krise, der danner overgangen mellem forskellige 'lange bølger'.

Der hersker i litteraturen ikke fuldstændig enighed om den præcise lokalisering af skæringspunkterne mellem de forskellige perioder, som er angivet med ovenstående. De forskellige faser af ekspansion, kendetegnet ved en bestemt type af hegemoni, funderet i særlige akkumulationsregi-

---

<sup>12</sup> Hirsch påpeger i denne sammenhæng, at vi ud over den tidslige specificering, som gør det muligt at typificere særlige historiske udviklingsfaser, har at gøre med en rumlig specificering, som gør det muligt at typisere særlige nationale eller regionale udviklingsmodeller. Se Hirsch (1990:19, ff.). Se endvidere Jessop (1990).

<sup>13</sup> Udtrykket 'moderne kapitalisme' er hentet fra Weber. Se i øvrigt note 1, kap. 5.

<sup>14</sup> Se hertil Gramsci (1971), s. 210 ff. & s. 275-76.

mer og reguleringsmåder, og faser af stagnation, hegemoniel og strukturel krise, kan dog i grove træk angives som følger:<sup>15</sup>

Faser eller 'lange bølger' i kapitalismens udvikling:			
	ekspansionsperioder:	stagnationsperioder:	'karakteristika':
1. 1789-1848:	1789-1815	1815-1848	hegemoniel struktur, funderet i akkumulationsregime og reguleringsmåde
2. 1848-1896:	1848-1873	1873-1896	
3. 1896-1948:	1896-1914	1914-1948	
4. 1948-	1948-1973	1973-	

Det er en række sociale og kulturelle brud i efterkrigstiden, altså inden for rammerne af det, jeg her har kaldt for den 4. fase eller bølge, der skal diskuteres i det følgende. Og en række af de karakteristika, vedrørende akkumulationsregime, reguleringsmåde osv., som har kendetegnet denne periode, skal derfor trækkes frem. Inden jeg begiver mig ud i dette, skal ovenstående imidlertid suppleres med nogle uddybende kommentarer.

Den første af disse vedrører et særligt problem, der gør sig gældende omkring Kondratieffs koncipering af de 'lange bølger'. Denne har nemlig vist sig at rumme en særlig variant af økonomisk determinisme. Denne determinisme skal imidlertid ikke søges i det forhold, at Kondratieff primært fokuserede på de økonomiske udviklingstendenser, der i denne sammenhæng har relevans. Den skal søges i hans særlige opfattelse af disse tendenser. De 'lange bølger' blev således, hos Kondratieff, forstået gennem en meget snæver parallel til de cykliske udsving af 8-10 års varighed, som den økonomiske teori hidtil havde ofret opmærksomhed. Og de blev opfattet, som om de udviklede sig på baggrund af den samme type af 'logik' og 'automatisme', som var blevet tilskrevet disse 8-10 årige cykler. Men med sådanne betragtninger overser Kondratieff fuldstændigt, at en væsentlig del af grundlaget for kapitalismens ekspansive vækstfaser består af elementer, som ikke lader sig aflede af den 'logik' eller 'automatisme', der i øvrigt kendetegner kapitalismens økonomiske system.<sup>16</sup>

Der er fra flere sider blevet rettet kritik mod Kondratieff på dette punkt. Både i perioden fra '20'erne og frem; og i senere, mere aktuelle indlæg. Et af de mere vægtige bidrag i debatten finder man hos Mandel (1972 & 1980), og jeg vil i det følgende støtte mig til hans fremstilling.<sup>17</sup> Afgørende for den argumentation, Mandel lægger frem, er betydningen af, hvad han kalder 'extra-economic factors'. Mandel hæfter sig således ved, at det særlige kompleks af omstændigheder, der betinger den grad af profitabilitet, som danner grundlag for, at kapitalismen kan gennemløbe en længere fase af kraftig vækst og ekspansion, ikke selv kan udledes af, eller forstås som et produkt af selve de økonomiske lovmæssigheder, som ligger indbygget i kapitalismen. I en længere passage, der i sammentrængt form angiver de afgørende elementer i Mandels kritik, hedder det således:

<sup>15</sup> Nedenstående periodisering trækker på forskellige kilder, som ikke indbyrdes stemmer ganske overens. I nærværende sammenhæng skulle dette dog næppe udgøre noget problem; se hhv. Amin (1973), Hobsbawm (1981), Maddison (1982), Mandel (1980), Schumpeter (1942) og Tylecote (1991).

<sup>16</sup> Termen 'automatisme' er hentet fra Gramsci, jvnf. tidligere afsnit.

<sup>17</sup> Af øvrige indlæg kan nævnes Maddison (1982), Boyer (1990), Hirsch (1986) & Negt (1985).

“In the explanation of the sudden upsurges in the average rate of profit after the great turning points of 1848, 1893 and 1940 (48), *extraeconomic factors play key roles*. And for the very same reason, Marxists generally should not accept a Kondratieff type of theory of *long cycles* in economic development, in which there is, in the economy itself, a built-in mechanism through which an expansive long cycle of perhaps twenty-five years leads to a stagnating cycle of the same length, which then leads automatically to another expansive long cycle, and so on.”<sup>18</sup>

Som det vil ses, forsøger Mandel at tolke en forståelse af de ‘lange bølger’ ind i sammenhæng af Marx’s kritik af den politiske økonomi. Og han forsøger inden for en sådan sammenhæng at etablere en distinktion mellem de mekanismer, der er involveret i de traditionelle konjunkturcykler på den ene side, over for på den anden side de forhold, der er afgørende for udviklingen omkring de ‘lange bølger’.

Hvad angår de traditionelle konjunkturcykler, synes disse præget af et sådant “automatisk skift fra boom til krise”, og “fra stagnation til fornyet vækst”, ganske som Kondratieff gør gældende.<sup>19</sup> Bevægelserne i disse synes netop styret af en form for selvstændiggjort ‘logik’. Vi har på den ene side at gøre med sammenhænge, der medfører, at de mekanismer, hvorigennem kapitalens vækst søges fremmet, på et tidspunkt begynder at virke underminerende for selv samme proces. Den forøgelse af arbejdets produktivkraft, som er afgørende i denne sammenhæng, er forbundet med forskydninger i det teknologiske grundlag for produktionen, og den er forbundet med forskydninger i det værdimæssige grundlag for kapitalens virke, som i sidste ende kommer til at underminere dennes profitabilitet. Ad denne vej bidrager kapitalens egen vækstdynamik således til, at denne bliver undermineret. Imidlertid rummer denne proces på den anden side en række mekanismer, der bidrager til etableringen af et nyt grundlag for de vækstbetingelser, som midlertidig blev brudt. Den arbejdsløshed, der følger med et tilbageslag, vil således, formidlet over pres på lønninger og på de generelle arbejdsbetingelser, kunne bidrage til en forøgelse af den merværdirate, der er en af de afgørende variable, hvad angår kapitalens vækstbetingelser. Og den ødelæggelse og værdiforringelse af dele af kapitalen, der ligeledes følger med et sådant tilbageslag, vil kunne bidrage til forskydninger i den værdimæssige sammensætning af kapitalen, som er en anden afgørende variabel, hvad angår dennes vækstbetingelser. Selvom kapitalismen er modsætningsfyldt, og til stadighed føres ud i kriseproblemer, så rummer de økonomiske kriser således i sig selv et ‘rensende element’. Hvad angår udviklingen omkring disse cykliske bevægelser, vil man således med udgangspunkt i den Marx’ske teori kunne hente belæg for, at en reproduktionen eller genetablering af kapitalens vækstbetingelser i ganske vid udstrækning giver sig som en funktion af kapitalens egen dynamik. For så vidt kan kapitalen altså synes at udvikle sig i kraft af sin egen selvstændiggjorte ‘logik’. Eller, hvis vi skal bruge Gramscis begreb for det samme: kapitalismen synes at udvikle og reproducere sig i kraft af en egen ‘automatisme’.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Se Mandel (1980), s. 20-21.

<sup>19</sup> Citeret fra Boyer (1990), s. 51. I øvrigt kan henvises til det i denne sammenhæng meget relevante kapitel 2.iv, ‘Levels and Kinds of Crisis: a Typology’; op. cit.

<sup>20</sup> I ovenstående passage lægger jeg mig meget tæt op ad Marx’s fremstillinger i **Kapitalen**; her kan dels henvises til akkumulationskapitlerne, kap. 21-25, fra bind I, og til kapitlerne om profitratefald, kap. 23-25, i bind III.

End ikke inden for den her skitserede sammenhæng, kan kapitalens logik dog siges at herske uindskrænket. Helt overordnet vil den 'automatisme', der kan knytte sig til kapitalen, således have bestemte sociale relationer og institutionelle forhold vedrørende klassekonstellationer, ejendomsforhold, udøvelse af politisk magt osv. som sin grundlæggende forudsætning. Netop dette forhold fremgik som en af de afgørende pointer i Gramscis overvejelser over den kapitalistiske økonomis funktionsmåde. Og hertil kommer da yderligere, at den kapitalistiske økonomi vil være betinget af en række kulturelle, sociale, organisatoriske og politiske forhold, der vil kunne virke modificerende på denne. Hvis vi henholder os til Marx's egne formuleringer på dette punkt, kan således peges på, hvorledes kapitalen typisk vil være henvist til at måtte acceptere et vist historisk tilkæmpet, kulturelt niveau, hvad angår de elementer, der indgår i arbejdskraftens reproduktion. Man kan pege på, hvorledes udviklingen af fagforeninger, der bidrager til at hæmme den indbyrdes konkurrence mellem arbejdere, ligeledes vil kunne virke modificerende på kapitalens bevægelser. Og det samme gælder diverse typer af statslige, politiske indgreb; f.eks. af socialpolitisk art.<sup>21</sup>

Inden for de rammer af den politiske økonomis system, som her er vores reference, har vi, som det vil ses, at gøre med den samme type af dynamiske sammenhænge, som hos Gramsci blev tematiseret vedrørende de økonomiske strukturer, det civile samfund og staten. Blot er perspektivet her snævret ind til det tema, der knytter sig til lønarbejde/kapital-forholdet og reproduktionen af dette. Men; gennem Marx's analyser får vi, inden for en sådan sammenhæng, angivet, hvorledes reproduktionen af kapitalen og de for denne afgørende sociale og institutionelle forhold kan foregå mere eller mindre 'automatisk'. Og vi får angivet hvorledes denne reproduktion kan være udsat for en række af modificerende faktorer, som vil kunne gøre sig gældende med større eller mindre styrke. Under det ekstrem af en ren laissez-faire liberalisme, hvori der ikke indgår elementer af modifikation, vil der således, hvis vi følger Marx, være en tendens til, at de for kapitalen afgørende institutionelle forhold vil reproducere sig 'automatisk', som et produkt af dennes eget virke.<sup>22</sup> Denne automatik vil imidlertid blive svækket, i takt med at modificerende faktorer kommer til at gøre sig gældende. Og jo kraftigere sådanne modificerende faktorer vil blive aktiveret, desto mere vil denne automatik blive svækket. Men; denne automatik vil også blive svækket i tilfælde af, at kapitalismen bliver ramt af strukturel krise.

Det er her problematikken omkring de 'lange bølger' igen kommer ind i billedet. Og det er på denne baggrund, man må se Mandels kritik af Kondratieff. Pointen i denne kritik er netop, at det element af automatik, der ellers kan gøre sig gældende, hvad angår kapitalens reproduktion, i radikal forstand bliver brudt, når vi har at gøre med en fase af stagnation og strukturel krise. Mandel peger således på, at der gør sig en særlig form for assymetri gældende, hvad angår udviklingen af de 'lange bølger'. Denne assymetri består i, at overgangen fra en ekspansiv vækstfase til den efterfølgende fase af stagnation kan forklares med baggrund i den indre logik, der knytter sig til den kapitalistiske udviklingsdynamik. Ifølge de forskellige elementer, der indgår

---

<sup>21</sup> I første bind af **Kapitalen** påpeger Marx således betydningen af det, han kalder det 'historisk-moralsk element' i arbejdskraftens reproduktion (Marx (1971), s. 185). Han understreger betydningen af fagforeninger, hvad angår modifikation af kapitalens virke (kap. 23); og i sine kommentarer til lovfæstelsen af ti timers arbejdsdagen understreger han betydningen af politiske tiltag (kap. 8).

<sup>22</sup> Man finder i Marx's værk udførlige redegørelser for mekanismerne i denne reproduktion. Se bl.a. Marx (1969), 6. kap. afsnit 3, 'Die kapitalistische Produktion ist Produktion und Reproduktion des spezifisch kapitalistischen Produktionsverhältnisses'.

i den marx'ske kriseteori, vil et sådant omslag, ifølge Mandel, uvægerligt finde sted. Dette omslag følger således, hvad vi kan kalde kapitalens indre logik. Noget tilsvarende gælder imidlertid ikke, hvad angår overgangen fra stagnation til en ny fase af ekspansion. Som dette formuleres hos Mandel: "Dette opsving kan ikke udledes af den kapitalistiske produktionsmådes bevægelseslove alene."<sup>23</sup> Og som det blev formuleret i den tidligere passage omkring en sådan overgang: "extraeconomic factors play a key role."

Med disse betragtninger får vi således angivet en afgørende sammenhæng, hvori det element af 'automatisme', der kan knytte sig til reproduktionen af et kapitalistisk regime, tendentielt bliver brudt. Denne 'automatisme' vil, som det er fremgået, kunne brydes eller svækkes i tilfælde af, at forskellige klasser eller grupperinger bliver i stand til at aktivere de kræfter, der kan modificere kapitalens virke. Den vil altså, i denne forstand, kunne modificeres eller svækkes 'udefra'; gennem subjektive kræfter, dvs. gennem mobiliseringen af sociale aktører, politiske interventioner osv.. Men, den vil altså også kunne svækkes 'indefra'. I kraft af kapitalens egen indre udviklingsdynamik.

Dette skal naturligvis ikke forstås således, at et kapitalistisk regime blot 'visner bort', eller lignende. Men det skal forstås sådan, at dets fortsatte reproduktion vil kræve et nyt grundlag. Hvis en fase af stagnation og strukturel krise skal overvindes således, at der skabes grundlag for en ny fase af kapitalistisk ekspansion, således, at der udformes en ny kapitalistisk 'udviklingsmodel', vil dette med andre ord kræve, at der etableres en ny konfiguration af økonomiske og institutionelle sammenhænge. Der må etableres nye akkumulationsvilkår, der kan danne grundlag for økonomisk ekspansion. Og der må etableres en ny type af regulering, og nye legitimeringsformer.<sup>24</sup> Denne proces kan imidlertid ikke trække på det 'forhåndenværende'; hverken hvad angår de økonomiske reproduktionsfigurer, eller hvad angår former for regulering og legitimering. Vi har at gøre med en proces, der kræver ekstraordinære foranstaltninger. Og vi har at gøre med en proces, hvis 'åbenhed' tvinger disse foranstaltninger til eksplicit at tilkendegive deres politiske karakter. En ny konstellation af økonomiske sammenhænge må etableres. Og de adæquate regulerings- og legitimeringsformer må skabes påny, gennem de diskurser, og gennem de symbolske kampe, der kan udvikle sig med installeringen af denne nye konstellation.<sup>25</sup> Vi befinder os med andre i en type situation, hvor 'historien' i en vis forstand 'åbner sig'.<sup>26</sup>

Med disse kritiske pointer in mente vil jeg nu forsøge at angive de forskellige typer af krise- og brudprocesser, der kan læses ud af ovenstående. Alternativt til Bermans helt generaliserede betragtninger over brud og dynamik i moderniteten, bliver det ad denne vej muligt at angive nogle af de forskelligartede mekanismer, der kan være på spil i denne sammenhæng.

<sup>23</sup> "This upturn cannot be deduced from the laws of motion of the capitalist mode of production by themselves." Se Mandel (1980), s. 21.

<sup>24</sup> For at tydeliggøre: reproduktionen af de særlige forhold, hvorunder en given fase af kapitalismen har udviklet sig, er, med udviklingen af en strukturel krise, ved at lakke mod enden. De generelle vilkår, der i det hele taget betinger en kapitalistisk orden, er dog stadig intakte. Men; skal den samfundsmæssige reproduktion i et mere langsigtet perspektiv fastholdes inden for disse vilkår, vil dette imidlertid kræve, at der etableres en ny særlig konstellation af akkumulation og regulering, som kan bære denne orden videre. Det er denne manøvre, der er hurdlen.

<sup>25</sup> I forbindelse hermed får det diskursive og det symbolske i sådanne perioder en betragtelig vægt. Se hertil f.eks. Hirsch & Roth (1986), s. 161.

<sup>26</sup> Den samme pointering findes hos Altvater (1991), Hirsch & Roth (1986), Hirsch (1990) og Boyer (1990).

Som det første må her anføres, at de forskellige brudprocesser, som helt generelt kan siges at høre moderniteten til, må specificeres i lyset af de forskellige faser, kapitalismen har gennemløbet. Konciperingen af de 'lange bølger' som 'specifikke historiske perioder', karakteriseret ved en særlig 'model' eller konfiguration af akkumulationsregimer og reguleringsmåder, er her afgørende. Som det andet kan anføres, at vi kan at gøre med brud, som udfolder sig inden for de institutionelle sammenhænge, der former og angiver rammerne for en given 'model'. Endelig kan som det tredje anføres, at vi kan have at gøre med brud i selve den institutionelle sammenhæng, der definerer en sådan 'model'.

Hvad det første punkt angår, skulle betydningen heraf være fremgået, og jeg vil følgelig ikke kommentere det yderligere. I den efterfølgende diskussion vil jeg inddrage nogle af de forhold, som har været kendetegnende for efterkrigstidens udvikling.

Hvad angår den anden type af brudprocesser, altså brudprocesser der forløber inden for rammerne af en given orden, vil det være hensigtsmæssigt at operere med nogle underordnede distinktioner. Dels mellem et objektivt niveau over for et subjektivt. Dels mellem orienteringer på det subjektive aktørniveau, der følger sig ind i de objektive tendenser over for orienteringer, som går imod disse. Her vil vi således på den ene side have at gøre med typer af brud, der er funderet i selve det system af ekspansiv vækst, som gør sig gældende. En fase af vækst, der udfolder sig inden for nogle overordnede rammer af et etableret akkumulationsregime med hertil hørende reguleringsmåde, vil jo bl.a. indebære og virke på den måde, at tidligere typer af arbejdsprocesser og forbrugsmønstre, at hidtidige sammenhænge af sociale relationer, af institutionelle arrangementer osv., gradvist bliver fortrængt af den nye orden, der er under udfoldelse. Sådanne processer af brud må følgelig siges at være indbygget i selve den proces af vækst og ekspansion, der gør sig gældende inden for en given institutionel orden. Vi har at gøre med objektivt funderede brudprocesser, som initieres af den dominerende 'akkumulationsmodel', og er snævert forbundet med selve denne models virke. Vi har at gøre med brudprocesser, der typisk vil kunne antage form af en selvstændiggjort udviklingsproces.

På den anden side vil vi imidlertid også have at gøre med subjektivt funderede bevægelser, der initieres af sociale aktører. Disse vil naturligvis altid have ovennævnte objektive processer som deres fundament og virkefelt. Men de kan gøre sig gældende inden for dette felt på forskellig måde. Vi kan således have at gøre med bevægelser og bestræbelser, der følger sig efter, eller positivt søger at fremme de tendenser, imperativer osv., der knytter sig til systemets dynamik. Men vi kan også have at gøre med bevægelser, der vender sig imod disse. Vi kan altså have at gøre med forskellige typer af protest. Hvad angår de forskellige typer af brud, kan vi således have at gøre med brud, hvis rødder kan lokaliseres til systemet, til de økonomiske strukturer, til den politiske magt og til den institutionaliserede orden. Og vi kan have at gøre med brud, der har rødder i det civile samfund. Hvor den første type er strukturelt determineret, er den anden funderet i sociale aktører. Og som anført ovenfor kan vi, med udgangspunkt i de sociale aktører, have at gøre med tendenser eller bevægelser, der udvikler sig på en sådan måde, at de 'blot' kommer til at eksekvere en række objektive, strukturelt betingede udviklingstendenser. Men vi kan også have at gøre med bevægelser, der søger at modgå disse tendenser, og evt. udvikle alternativer hertil.<sup>27</sup> Afhængigt af styrken i sådanne oppositionelle eller alternative bestræbelser

---

<sup>27</sup> Når Habermas forsøger at tematisere, hvad han kalder systemernes kolonisering af livsverdenen, som den afgørende problematik i det moderne samfund, må man således til dette føje, at systemernes imperativer jo aktivt



vil vi her kunne have en selvstændig kilde til kriser i en given 'akkumulations-' eller 'udviklings-model'.<sup>28</sup>

Også hvad angår den tredje type af brud, når vi altså har at gøre med brud i et givet institutionelt grundlag, bliver det nødvendigt at skelne mellem forskellige undertyper. Den engelske historiker Hobsbawm har i en artikel om kapitalismens kriser netop sat fokus på de længerevarende faser af stagnation og strukturel krise, der i denne sammenhæng er centrale. Og han gør her gældende, at det netop var i disse perioder, "hele det kapitalistiske systems livsduelighed stod til debat."<sup>29</sup> Med disse betragtninger får vi således tematiseret en distinktion mellem, hvad jeg ovenfor har kaldt 'strukturel' eller 'organisk krise', overfor, hvad vi kan kalde en 'ultimativ' eller 'final crisis' for det kapitalistiske system. Hvor begrebet om 'strukturel, organisk krise', angiver, at kapitalens akkumulation ikke længere kan udvikle sig som hidtil, at de muligheder, der har været knyttet til den hidtil gældende institutionelle orden eller struktur, nu er blevet udtømt, og at en ny orden derfor må se dagens lys, skal begrebet om den 'ultimative krise' angive, at denne nye orden peger mod en overskridelse af kapitalismens rammer, og skaber et alternativ til denne. Hvor det ene krisebegreb 'kun' behøver indebære et skift fra én fase af kapitalismen til en anden, peger det andet krisebegreb ud over kapitalismen. Det signalerer således et epokalt skift.

I dele af den litteratur der beskæftiger sig med kriseproblemer af denne art, kan man finde forsøg på at tematisere krisebegreber, der skal angive en slags 'yderste grænse' for den kapitalistiske økonomis muligheder. Een måde, hvorpå en sådan 'grænse' er blevet tematiseret, tager udgangspunkt i muligheden af, at kapitalismen når frem til et udviklingsniveau i arbejdets produktivkraft, hvor den ikke længere, med udgangspunkt i de samfundsmæssigt skabte behov, og med henblik på en tilfredsstillelse af disse, kan ekspandere den mængde levende arbejde, der trækkes ind i dens kredsløb, hvorved grundlaget for dens akkumulation gradvist vil smuldre. Helt tilbage hos Marx finder vi en sådan mulighed antydnet, og i den nyere debat finder vi den tematiseret hos Mandel, som knytter aktualiseringen af denne mulighed sammen med, hvad han sammenfatter i begreb et om 'senkapitalismen'.<sup>30</sup> Den samme problematik dukker op hos Negt, der meget kraftigt gør gældende, at vi aktuelt er ved nå en sådan grænse. Derfor finder Negt det også omsonst at spekulere i de muligheder, en evt. ny 'Kondratieff-bølge' ville føre med sig. Kapitalismens faser af vækst hører, ifølge Negt, endegyldigt fortiden til, og det, vi i dag har med at gøre, er "en dybtgående rystelse af hele den traditionelle organisering af arbejdet og livet."<sup>31</sup> De sammenhænge af arbejde, der hidtil har fungeret som det afgørende samfundsmæssige struktureringsprincip, er ganske enkelt ved at smuldre.

Det er på denne baggrund, Negt indfører sit meget stærke begreb om erosionskrise.

"Vi står i dag over for en strukturelt ny form for krise, som jeg vil tydeliggøre med begrebet *erosionskrise*: der er tale om en proces, hvor det, der hidtil på en selvfølgelig måde har været indbyrdes forbundet, falder fra hinanden; og det er en proces, der omfatter hele samfundet og trænger ind i alle dets porer. Intet er længere beskyttet mod

---

vil kunne fremmes gennem strømninger i livsverdenen. Vi har således ikke kun at gøre med en konflikt mellem systemer og livsverden, men også med konflikter i livsverdenen.

<sup>28</sup> Se uddybende hertil hos Lipietz (1985), s. 113 ff. Og Boyer (1990), s. 51 ff.

<sup>29</sup> Se Hobsbawm (1981), s. 36.

<sup>30</sup> Se Marx (1973), MEW 25, s. 274, og Mandel (1972), s. 191 ff.

<sup>31</sup> Se Negt (1985), s. 50.

denne grundlæggende problematisering, hverken institutionerne, de subjektive indstillinger, værdisystemer og opdragelsesmønstre eller de politiske reguleringsmekanismer og de eksisterende interesseorganisationsformer.”<sup>32</sup>

En anden måde, hvorpå en sådan ‘yderste grænse’ er søgt tematiseret, kan vi finde hos Altvater, der peger på de grænser for den kapitalistiske økonomi, der ligger i det naturmæssige grundlag. Hvis dette grundlag antastes og afgørende bliver svækket, står vi overfor en kriseproblematik, hvor enhver tale om, at en krise kan virke ‘rensende’, fungere som ‘løftestang’ for en ny udviklingsmodel osv., bliver meningsløs. Vi har at gøre med en kriseproblematik, der truer enhver form for menneskelig civilisation, og Altvater taler da også i denne forbindelse om en såkaldt ‘civilisationskrise’. Ifølge Altvater har efterkrigstidens ekspansive vækst ført til så omfattende og intensive indgreb i det naturmæssige grundlag, at vi i dag bevæger os mod denne grænse.<sup>33</sup>

Disse forsøg på at tematisere en såkaldt ‘yderste objektiv grænse’ for den kapitalistiske økonomis muligheder, har en meget snæver affinitet til det, jeg ovenfor har kaldt ‘the final crisis’. De må folgelig have en vigtig plads i forbindelse med en sådan kriseproblematik. Og det forekommer da også indlysende relevant i en sådan sammenhæng, hvis det rimeligt plausibelt kan påvises, at vi er på vej mod en sådan grænse. På den anden side rummer disse forsøg dog det problem, at det kan være ganske vanskeligt reelt at afgøre, hvornår kapitalismen faktisk vil befinde sig ved en sådan grænse. Hvordan skal vi kunne fastslå, at ikke bare de forhåndenværende muligheder er udtømte, men at nye muligheder umuligt vil kunne tilvejebringes? Hvilke objektive kriterier vil være farbare?

Denne vanskelighed ved at fastlægge objektive kriterier mindsker dog ikke, så vidt jeg kan se, pointen ved disse krisebegreber. Alene den plausible mulighed af, at en sådan grænse er ved at være nået, synes således under alle omstændigheder relevant, hvad angår de praktiske konklusioner, der kan drages af en kriseanalyse. Påvisningen af denne mulighed kan således fungere som et meget vægtigt argument for, at nye veje, der bryder med den hidtidigt gældende orden, må søges udviklet.

Med disse betragtninger er vi imidlertid ovre i en sammenhæng, hvor det i høj grad er, hvad jeg vil kalde den subjektive dimension, der bliver afgørende. Og det er med en pointeren heraf, jeg vil afrunde disse kommentarer til krise- og brudproblematikken. Som det allerede er fremgået, vil ‘strukturelle organiske kriser’ kunne slå igennem i kraft af et systems egen logik eller udviklingsdynamik. Udviklingen af en sådan krise, og udfaldet af denne kan imidlertid ikke læses ud af en sådan selvstændig udviklingsdynamik, men vil bero på de styrkeforhold, der vil kunne gøres gældende. Også her vil vi kunne at gøre med fornyelsesinitiativer, der sættes i værk med udgangspunkt i de herskende magtstrukturer, og som søges gennemført ‘fra oven’. Og vi vil kunne have at gøre med initiativer, der sættes i værk ‘fra neden’, med udgangspunkt i det civile samfund. Vi kan altså have at gøre med fornyelsestiltag, der får karakter af, hvad Gramsci kaldte en ‘passiv revolution’. Og vi vil kunne have at gøre en egentlig folkelig revolution, samt med de mange blandingsformer, der ligger imellem de to. Afgørende er imidlertid, at udfaldet af sådanne kriseprocesser afgøres af de subjektive styrkeforhold. Det er således vigtigt at fastholde, at det

<sup>32</sup> Ibid., s. 51.

<sup>33</sup> Se hertil Altvater (1991), s. 63 ff.

i princippet forbliver et åbent spørgsmål, om en fase af stagnation og strukturel krise vil føre over i en ny fase af kapitalistisk vækst, om den vil føre til en overvindelse af kapitalismen, eller om den vil føre til en langstrakt proces af 'civilisatorisk forkrampning'.<sup>34</sup> Vi har at gøre med et spørgsmål, der afgøres i et praktisk opgør mellem forskellige bevægelser, mellem grupper af aktører og politiske projekter. Og vi har at gøre med en sag, hvor de kulturelle orienteringer, hvorigennem handlinger, handlingsperspektiver, politiske grupperinger og projekter bliver formet, følgelig får den afgørende vægt, der, som jeg formulerede det i de indledende betragtninger, begrundet en selvstændig fokusering på disse.

Som det fremgik af den tidligere gennemgang af Gramsci, var det netop en sådan sammenhæng, han afgørende lagde vægt på. Det var en sådan sammenhæng, der blev pointeret, når han påpegede, at økonomiske kriser ikke af dem selv kunne producere 'fundamentale historiske begivenheder':

"... they can simply create a terrain more favourable to the dissemination of certain modes of thought, and certain modes of posing and resolving questions involving the entire subsequent development of national life."<sup>35</sup>

Betydningen af de subjektive orienteringsmønstre stod ligeledes helt centralt i det begreb om erosionskrise, der blev formuleret hos Negt. Og det er det samme, der bliver pointeret hos eksempelvis Habermas, når han i sin bog, **Legitimationsproblemer i senkapitalismen**, giver følgende præciseringer til krisebegrebet:

"Først når samfundsmedlemmerne *erfarer* strukturforandringer som kritiske for systemets indretning og føler deres sociale identitet truet, kan vi tale om kriser. Forstyrrelser i systemintegrationen truer kun systemets fortsatte beståen i det omfang *den sociale integration* står på spil, dvs. når der gøres så kraftigt indhug i de normative strukturers konsensusgrundlag, at samfundet bliver anomt."<sup>36</sup>

Det var, den samme problematik, der var på spil hos Weber, når han i sin diskussion af overordnede historiske brud gjorde gældende, at 'ideer' og 'verdensanskuelser' ofte har fungeret som de 'sporskift', der lagde rammerne for, ad hvilke baner de handlingsstyrende interesser ville udvikle sig.<sup>37</sup> Og det var det samme, vi fandt tematiseret hos Durkheim, når han i sin diskussion af omfattende samfundsmæssige brud gør gældende, at en ny type af samfundsmæssig organisering "ikke kan konstituere sig uden frembringelse af idealer".<sup>38</sup> At frembringelsen af 'det nye' fordrer "et ideal, det stræber imod".<sup>39</sup> Og når han i samme forbindelse lader et aktørperspektivet blive dominerende. Som det blev formuleret hos Durkheim, så bliver det i sådanne faser af brud op til individerne selv, ud af deres gensidighed af indbyrdes relationer, at udvikle det nye. "De må selv udvikle den organisation, der mangler."<sup>40</sup>

Som det vil ses, må både den type af brud, der forløber inden for en given institutionel orden, og

<sup>34</sup> Sammenhængen mellem 'structural crisis' og 'final crisis', kan findes tematiseret hos Boyer (1990).

<sup>35</sup> Se Gramsci (1971), s. 184.

<sup>36</sup> Se Habermas (1975), s. 23.

<sup>37</sup> Se Weber (1972a), s. 252. Se endvidere det tidligere kapitel 6.

<sup>38</sup> Se Durkheim (1974), s. 93.

<sup>39</sup> Se Durkheim (1973b), s. 13.

<sup>40</sup> Se Durkheim (1992), s. 106.

den type processer, der indebærer brud med denne orden tematiseres dobbelt. Dels som processer, der har rødder i systemets objektiverede logik eller dynamik; dels som processer, der har rødder i de subjektive kræfter, der kan udvikles af sociale aktører. Vi kan med Lockwood's begreber sige, at både niveauet af 'systemisk' integration/disintegration og niveauet af 'social' integration/disintegration må inddrages.<sup>41</sup> Og med dette forsøg på præcisering vedrørende forskellige typer af brud, vil jeg gå over til at kommentere de processer af sociale og kulturelle brud, som historisk har præget efterkrigstiden.

---

<sup>41</sup> Til præcisering af Lockwood's begreber kan anføres: "Whereas the problem of social integration focuses attention upon the orderly or conflictful relationships between the *actors*, the problem of system integration focuses on the orderly or conflictful relationships between the *parts*, of a social system." Lockwood (1964), s. 245.

## Kapitel 16.

### SOCIALE OG KULTURELLE BRUD I EFTERKRIGSTIDEN.

Som det fremgik af de korte kommentarer i indledningen, er det et noget broget billede, der aftegner sig, når man kaster blikket på den såkaldte 'værdiforskning', der har fokuseret på efterkrigstidens kulturelle forandringsprocesser. Skønt der efterhånden har udvikle sig en ret veludviklet forskningstradition, der i det væsentlige baserer sig på omfattende surveyundersøgelser, har denne ikke formået at skabe et blot nogenlunde entydigt billede af, hvori disse kulturelle forandringsprocesser egentlig består. De erkendelsesinteresser, og de teoretiske, begrebsmæssige rammer, der har styret forskellige forskningsprojekter, har således været vidt forskellige. Rent metodisk har feltet været præget af forskelligartede designs, og det er følgelig ret forskellige typer af data, der er blevet frembragt.

Denne type af empirisk 'værdiforskning' frembyder således et vidt forgrenet netværk af forskningsprojekter og -forløb, der på den ene side betyder, at en lang række af forskelligartede facetter vedrørende værdimæssige, kulturelle forskydninger er blevet tematiseret. Men det betyder på den anden side også, at mere syntetiserende sammenfatninger har haft svære kår. Den høje grad af usammenlignelighed, der har gjort sig gældende mellem de forskellige varianter af 'værdiforskning', har været en afgørende hindring herfor.

På trods af den mangesidighed, der således har præget denne forskning, synes der dog at have udkrystalliseret sig en nogenlunde bred konsensus om, at der gennem en periode af efterkrigstiden er sket et skred i de værdimæssige orienteringer, som har ført til en styrkelse af det autonome princip i forhold til det heteronome. Stadigvæk er det vidt forskellige teorier og begrebsapparater, der tages i anvendelse. Men en sådan tendens synes dog med en vis rimelighed at kunne tolkes ud af de mange forskellige undersøgelser.

Hos European Value Systems Study Group (EVSSG) bliver sådanne værdimæssige forskydninger således tematiseret i termer af traditionelle værdier, som relativt er blevet svækket til fordel for et moderne værdikompleks, stærkt præget af en tendens til individualisering.<sup>1</sup> Harding et al. fra EVSSG taler således om en spænding mellem 'traditionelle' og 'post-traditionelle' værdier. Og de peger på, at der er sket:

"... a shift away from dutiful obedience and strict moral views towards greater individualization and an expanded conception of acceptable behaviour ... a shift from what might be seen as traditional values, emphasising hard work, thrift, honesty, good manners and obedience, towards values arguably more typical of a more secular, pluralist twentieth-century Europe, focusing on autonomous personal agency."<sup>2</sup>

I forhold til EVSSG finder vi hos Michael Vester et klarere fokus på de klassespecifikke typer af mentalitet, som præger de kulturelle orienteringer. Vester skelner således mellem, hvad han kalder en overklasse-, en middelklasse- og en arbejderhabitus.<sup>3</sup> Også her har vi imidlertid at gøre

<sup>1</sup> Se Vester, 1992 og Harding et al., 1986 og Ester et al., 1993.

<sup>2</sup> Se Harding et al., 1986, s. 25.

<sup>3</sup> Vester trækker eksplicit på det habitusbegreb, som findes udviklet hos Bourdieu.

med en tværgående tendens, hvor en traditionel orientering, der følger "restriktiven und konventionellen Anstands- und Freizeitsformen", tendentielt viger til fordel for en moderne orientering, "die verschiedenen Varianten der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung als Handlungsmaximen folgen."<sup>4</sup>

Hos Inglehart tematiseres samme udvikling som en forskydning fra materialistiske til post-materialistiske værdier. Det materialistiske værdikompleks er her karakteriseret ved, at snævre økonomiske interesser samt behov for sikkerhed, lov og orden sættes i højsædet. Overfor dette står de post-materialistiske værdier, der er karakteriseret ved, at det i højere grad er muligheden for selvudfoldelse, samt af at kunne øve indflydelse på de sociale omgivelser, der lægges vægt på. Således prioriteres ytringsfriheden højt; og det samme gælder øget indflydelse på politiske beslutninger, og beslutninger vedrørende arbejdslivet og udviklingen i lokalområder. Der lægges endvidere vægt på, at det sociale fællesskab bør styrkes, og at ideer og holdninger bør veje tungere i det samfundsmæssige liv end rent kommercielle interesser. Endvidere indgår miljømæssige hensyn som en del af det post-materialistiske værdikompleks.<sup>5</sup>

Endelig kan der peges på undersøgelser af Klages og Herbert, som peger på, at et dominerende kompleks af såkaldte acceptværdier er blevet svækket til fordel for et kompleks af selvudfoldelsesværdier. Med disse begreber angives her en udvikling, hvor værdier af selvkontrol er blevet svækket til fordel for selvaktualisering; hvor pligtopfyldelse og konventionel tilpasning er blevet svækket til fordel for participativt engagement; og hvor det, der kaldes 'instrumentelle Daseinssicherung', er blevet svækket til fordel for 'idealistische Daseinsgestaltung'.<sup>6</sup>

De begreber vedrørende de forskellige værdiorienteringer, som anvendes i de her nævnte eksempler, er, som det ses, ikke identiske; og de forskellige typificeringer er rent teknisk konstrueret forskelligt. Men det synes dog også at fremgå, er det den samme type af udviklingstendens, som tematiseres. En tendens, jeg, jvnf. tidligere, overordnet vil karakterisere ved, at et tidligere dominerende princip om heteronomi tendentielt er vejet for et princip om autonomi. Og det er denne tendens, dens udbredelse, dybde og intensitet, dens mulige konsekvenser osv., jeg i det følgende vil forsøge at vurdere.

Trods den mangfoldighed af 'approaches', der således har præget denne forskning, synes den dog at have haft ét vigtigt fikspunkt; nemlig Ronald Ingleharts arbejde på området. Når man bevæger sig ind i denne forskningstradition, kommer Inglehart således uvægerligt til at indtage en central placering. Selvom hans teoretiske begrebsapparat er blevet udsat for kraftig kritik, og selvom dele af hans empiriske forskningsresultater er blevet draget i tvivl, har han alligevel præget debatten så meget, at han stort set fungerer som obligatorisk reference. Trods de problematiske sider hans position vitterlig rummer, vil jeg derfor tage mit udgangspunkt her, og jeg vil fremhæve nogle af de hovedtendenser, som kan læses ud af hans undersøgelser. Efterfølgende vil jeg da inddrage andre forfattere, der enten forsøger at præcisere eller modificere Ingleharts resultater, eller direkte forsøger sig med alternativer hertil. Det er hensigten gennem denne fremstilling forsøgsvis at nærme mig en vurdering af, hvorvidt tendenser i retning af det autonome princip har gjort sig gældende i efterkrigstiden.

<sup>4</sup> Se Vester (1992), s. 13.

<sup>5</sup> Se Inglehart (1977), s. 27 ff., og Inglehart (1990), s. 74 ff.

<sup>6</sup> Se Klages & Herbert (1983), s. 32 ff.

## INGLEHART OG 'THE SILENT REVOLUTION'.

Helt tilbage fra de tidlige '70'ere har Inglehart i forskellige arbejder argumenteret for det overordnede synspunkt, at der i efterkrigstidens højtudviklede kapitalistiske samfund er sket en underminering af dét hidtil dominerende kompleks af værdier og præferencer, som i kulturel henseende har været afgørende for udviklingen af den industrielle kapitalisme. Titlen på hans første monografi på området, **The Silent Revolution**, der udkom i 1977, kan i koncentreret form angive hovedlinjen i Ingleharts tankegang. Den afgørende pointe for Inglehart er således, at vi aktuelt befinder os midt i en proces, præget af gradvise, men meget omfattende og radikale skred i nogle af de værdimæssige præferencer og kulturelle orienteringer, som står helt centralt, hvad angår udviklingen af den moderne civilisation. Det er forskydningerne i disse kulturelle orienteringer, der sigtes til med begrebet om en 'silent revolution'. Og det er dels baggrunden for disse forskydninger, dels deres konsekvenser, der har Ingleharts interesse.

Disse kulturelle forskydninger rummer naturligvis en lang række af forskelligartede facetter. Blandt de mere centrale kan imidlertid peges på de orienteringer, der vedrører den moderne, industrielle kapitalismes institutionelle 'kerneområder'; nemlig dennes økonomiske og politiske rationaler. Disse rationaler og deres virke har bl.a. været formidlet gennem kulturelle orienteringer, hvor økonomisk vækst og statslig, administrativ effektivitet har fungeret som dominerende samfundsmæssige mål. Tilsvarende har præstationsprincipper og en ren instrumentel, målrational orientering været dominerende på det individuelle niveau. De meget stramme hierarkier og den bureaukratisering, der har præget det økonomiske, politiske liv er blevet accepteret som nødvendige organisatoriske, institutionelle rammer for den samfundsmæssige udvikling.

Ifølge Ingleharts undersøgelser har disse orienteringer imidlertid været under kraftig svækkelse, og vi synes at have at gøre med, som Inglehart formulerer det, "the emergence of a new culture."<sup>7</sup> Den dyrkelse af økonomisk vækst og effektivitet, og den accept af det bureaukratiske herredømme, der ifølge disse betragtninger har været afgørende for udviklingen af det moderne samfund, skulle således være ved at vige pladsen for nye orienteringer. Alternativt til det præstationsprincip og til de principper om økonomisk og administrativ effektivitet, som individet hidtil har været underlagt, bliver der nu i stedet fokuseret på 'livskvalitet', 'individuel autonomi', 'selv-udfoldelse' m.v. Selv'et og det, man med Giddens kan kalde 'livspolitik' synes således at være kommet i fokus.<sup>8</sup>

Ifølge Inglehart er vi således på vej ind i et nyt tidehverv. Vi befinder os midt i en overgangsproces; fra et moderne til et postmoderne samfund. Og det brud i de kulturelle, samfundsmæssige standarder, der kendetegner denne proces, kan sammenfattes i følgende: "Postmodern society is characterized by the decline of hierarchical institutions and rigid social norms, and by the expansion of the realm of individual choice and mass participation."<sup>9</sup>

Som det er fremgået tidligere, mente Weber i sin bog om **Den protestantiske etik og**

<sup>7</sup> Inglehart (1997), s. 25.

<sup>8</sup> Se hertil Giddens (1994), og Giddens (1996).

<sup>9</sup> Ibid., s. 29-30.

**kapitalismens ånd**, at kunne vise, hvorledes bestemte ændringer i kulturelle, værdimæssige orienteringer havde udgjort én af de faktorer, som i sin tid havde været udslagsgivende for kapitalismens historiske etablering. Det var i den type rationalisering af livsførelsen, der var blevet udviklet inden for bestemte protestantiske sekter, Weber søgte at lokalisere et sådant afgørende kulturelt skift. Weber mente ligeledes at kunne vise, hvorledes den type instrumentel, målrational orientering, der ad denne vej var blevet til et dominerende træk ved den moderne kapitalisme, havde lagt sig med en voldsom tyngde over hele den moderne kultur. Vi havde fået udviklet et 'rationalitetens jernbur', der, ifølge Weber, i stigende grad ville blive det moderne menneskes lod.<sup>10</sup>

Som en parallel hertil mener Inglehart, med fremkomsten af den postmoderne orientering, at have lokaliseret et kulturelt, værdimæssigt skift, som på tilsvarende vis er forbundet med omfattende historiske forandringer. Men; hvor den protestantiske etik var med til at installere det 'rationalitetens jernbur', der skulle blive til en svøbe for det moderne menneske, bidrager den postmoderne kultur til en opløsning af dette 'jernbur'. Som Inglehart selv pointerer vedrørende denne postmoderne orientering: "it implies that social change has moved beyond the instrumental rationality that was central to Modernization and is now taking a fundamentally different direction."<sup>11</sup>

Inglehart ser den væsentligste baggrund for dette kulturelle skift i den betragtelige velstandsstigning, der gennem hele efterkrigsperioden har præget de højtudviklede kapitalistiske samfund. Det er efterkrigstidens såkaldte økonomiske mirakel, og det er udviklingen af de velfærdsstatslige arrangementer, der i Ingleharts optik har været afgørende: "The economic miracles and the welfare states that emerged after World War II gave rise to a new stage of history, and ultimately laid the way for the rise of Postmodern values."<sup>12</sup>

Vi synes således, ifølge Inglehart, at befinde os i et historisk brud, der grundlæggende handler om, at 'økonomisk nødvendighed', den 'økonomisk betingede tvang' osv., gradvist er ved at miste sit greb om menneskets orienteringer. Og tilsvarende er de rent kulturelle komponenter blevet styrket.

"On this new Postmodern trajectory, economic rationality determines human behavior less narrowly than before: the realm of the possible has expanded, and cultural factors are becoming more important... And the increasing dominance of instrumental rationality that characterized Modernization is giving way to a greater emphasis on value rationality and quality of life concerns."<sup>13</sup>

Ovenstående meget korte rids gengiver i koncentreret form den forståelse af de kulturelle skift, der kan læses ud af Ingleharts seneste arbejder. Og som det kan ses heraf, synes de forandringer, der begyndte at gøre sig gældende fra omkring slutningen af '60'erne, stadig virksomme. Trods det økonomiske tilbageslag, der ramte den internationale økonomi i midten af '70'erne, trods den afmatning i den økonomiske vækstdynamik, og trods de strukturelle problemer, der har gjort sig gældende siden da, synes de kulturelle forandringer således at have kunnet fastholde deres

<sup>10</sup> Se Weber (), s. ... ff.

<sup>11</sup> Inglehart (1997), s. 14.

<sup>12</sup> Ibid., s. 32.

<sup>13</sup> Ibid., s. 22.



momentum. Og de synes at have kunnet gøre sig gældende, trods ændringer i de politiske konjunkturer; - som en stærk understrøm, der ikke grundlæggende er blevet anfægtet af de forskellige overfladekrusninger.

De forandringer og skred i vores kultur, som her står til debat, skulle således have fremvist en styrke og en grad af kontinuitet, der forekommer ganske bemærkelsesværdig. Og man tvinges til at spørge, om dette billede kan holde. Og som jeg allerede pegede på i indledningen, støder vi da også på synspunkter, der går stik imod den kontinuitetsopfattelse, som her forfægtes af Inglehart. Vi finder således hos f.eks. Bürklin et forsøg på at sætte bevægelserne i de værdimæssige orienteringer ind i sammenhæng af et overordnet cyklisk udviklingsmønster.

Bürklins grundlæggende synspunkt er, at de værdimæssige bevægelser må forstås på baggrund af de bevægelser af økonomisk art, der præger et samfund. Afhængig af de dominerende tendenser i økonomien skulle de gældende interessemæssige styrkeforhold mellem forskellige klasser eller grupperinger i samfundet forrykke sig. Dette skulle igen influere på styrkeforholdet mellem de politiske eliter. Og dette skulle endelig få konsekvenser på det værdimæssige niveau. Med direkte reference til Kondratieffs 'lange bølger' peger Bürklin da på, hvorledes vi typisk vil have at gøre med et mønster, hvor bestemte typer af værdier, med udviklingen af en 'kondratieff-bølge', vil blive aktualiseret og vinde i styrke, for efterfølgende at blive svækket og trængt i baggrunden. Med udviklingen af en ny bølge, vil de igen kunne styrkes, og de vil igen blive trængt; osv. Ekspansive tendenser i økonomien forventes således at ville styrke de lønafhængige befolkningsgrupper, og vi vil følgelig se en styrkelse af de værdier, der distancerer sig fra økonomisk tvang, og positivt fokuserer på frihed, lighed, politisk indflydelse, selvrealisering m.v. I efterfølgende faser af økonomiske stagnation vil derimod de grupper, der kontrollerer økonomien, stå stærkt, og værdier i retning af flid, sparsommelighed, pligtopfyldelse osv. vil tage over.

Hvor Inglehart mener, at vi har haft at gøre med en kontinuerlig styrkelse af en postmoderne kulturel orientering, peger Bürklin således på, at værdimæssige forandringer sætter sig igennem i form af cykliske bevægelser. Og hvor Inglehart mener, at betydningen af økonomisk betinget, strukturel tvang gradvist bliver svækket til fordel for en art kulturel frisættelse, finder Bürklin princippet om økonomisk determination usvækket.<sup>14</sup> Med reference til Kondratieffs 'lange bølger' gør han således gældende:

“Erweitert man dieses Konzept auf die Entwicklung des gesellschaftlichen Wertsystems, so lässt sich daraus ein Konzept der *Steuerung der ideologischen Debatte und der Wertaktualisierung über die Wirtschaftsentwicklung* herleiten.”<sup>15</sup>

Som det fremgik af de overvejelser, jeg refererede i det indledende kapitel, finder jeg helt klart, at der er sket så afgørende modifikationer i dét overordnede kulturelle skred, Inglehart tematiserer, at man nødvendigvis må tale om forskellige faser i denne udvikling. De ændringer i de økonomiske vilkår, som begyndte at gøre sig gældende fra omkring midten af '70'erne, har også haft virkninger, hvad angår de kulturelle, værdimæssige orienteringer. Og ændringerne i de politiske konjunkturer kan ikke kun betragtes som overfladekrusninger. Svarende til at Bermans perspektiv på moderniteten, vedrørende dennes turbulens af omvæltninger og foranderlighed,

<sup>14</sup> Et begreb om 'kulturel frisættelse' kan findes udfoldet hos Ziehe (1983).

<sup>15</sup> Se Bürklin (1988), s. 200.

nødvendigvis måtte specificeres og nuanceres, synes det således også nødvendigt at nuancere og justere Inglehart. Hvor vi hos Inglehart kan siges at have ét ekstrem i karakteristikkene af de værdimæssige forandringer, kan vi hos Bürklin siges at have et andet ekstrem. Og virkeligheden ligger måske et sted imellem de to.

Det er et forsøg på at præcisere disse forhold, der er emnet for det efterfølgende. Og i mit forsøg på at håndtere denne sag vil jeg gå til værks på den måde, at jeg i første omgang vil gå ind i en karakteristik af selve det kulturelle skift, som begyndte at gøre sig gældende i løbet af '60'erne. Hvad kendetegnede dette skift? Hvad var baggrunden for at det kunne finde sted, og hvad var konsekvenserne heraf? Jeg vil i denne fremstilling fastholde mit udgangspunkt hos Inglehart, for da efterfølgende, gennem forskellige kritiske kommentarer, alternative fremstillinger m.v., indføre en række nødvendige korrektioner.

Dernæst vil jeg da forsøge at belyse nogle af de modvirkende tendenser, som synes at have udviklet sig fra slutningen af '70'erne, op gennem '80'erne og '90'erne. Endelig vil jeg forsøge at gøre en form for status: hvor står vi i dag, og hvor peger de forskellige udviklingstendenser hen?

## OM '60'ERNES OG '70'ERNES KULTURELLE BRUD.

I min fremstilling af denne udvikling vil jeg som nævnt tage mit udgangspunkt hos Inglehart. Og et meget afgørende aspekt vedrørende det skift fra en moderne til en postmoderne kultur, Inglehart mener at kunne iagttage, består i en mærkbar svækkelse af et såkaldt materialistisk kompleks af værdier til fordel for et såkaldt post-materialistisk værdikompleks. Den materialistiske orientering angiver her værdier og prioriteringer, der i det væsentlige sætter økonomisk velstand, sikkerhed og lov og orden i højsædet. Og den post-materialistiske angiver prioriteringer, hvor mere omfattende aspekter af livskvalitet står centralt. Skønt disse typer af værdiorienteringer ikke fuldstændig kan dække indholdet i de mere bredt anlagte begreber om modernitet og postmodernitet, vejer de dog meget tungt i denne sammenhæng. Og vi har at gøre med typer af værdiorientering, hvis udbredelse, udvikling osv. er relativt veldokumenterede. Helt tilbage fra starten af '70'erne har Inglehart således selv forestået undersøgelser over udviklingen i disse værdimæssige orienteringer. Og det er da også disse, Inglehart i det væsentlige henholder sig til, når han skal gøre rede for de kulturelle brud, som her står til debat.

Her må man imidlertid holde sig for øje, at de forskellige typer vedrørende værdimæssige orienteringer, vi her præsenteres for, i væsentlig grad er et resultat af Ingleharts egne begrebsmæssige konstruktioner. Generelt gælder det om den slags survey-undersøgelser, der har tegnet meget af den empiriske værdiforskning, at de må betjene sig af typificeringer, der i en vis forstand må betragtes som rene konstruktioner, der har udgangspunkt i selve den forskningsmæssige proces. De teoretiske forståelsesformer, der præger en given forskning, de kategoriseringer der anvendes, og de spørgsmål der stilles, vil uvægerligt tvinge de forskellige respondenter ind i et 'univers', disse ikke selv har formet. Vi har således ikke at gøre med en situation eller med processer af kommunikation, hvor sociale aktører gør rede for de kulturelle orienteringer, der præger deres egen livsverden. Sociale aktører kommer i stedet til, som respondenter, at formulere sig ind i en sammenhæng, der, i forhold til denne livsverden, vil kunne fremstå som et mere eller mindre påtvunget artefakt. En sådan problematik gør sig generelt gældende vedrørende forskning af denne type, og en sådan vil derfor uvægerligt stå overfor det kritiske spørgsmål, hvor adæquat de

forskellige typifikationer da egentlig er konstrueret.<sup>16</sup>

Dette betyder imidlertid også, at de sammenhænge af forskellig art, en sådan forskning kan afdække, ikke umiddelbart kan få status af en objektiv sandhed. Spørgsmålet om, hvorvidt de registrerede data, de konstruerede typifikationer m.v., giver et adæquat billede af den virkelighed, der undersøges, vil forblive åbent for kritisk fortolkning. Og den type vidensproduktion, vi her kan have med at gøre, vil således have karakter af en proces af 'stadige tilnærmelser'. Vi vil have at gøre med en fallibilisme, hvor såvel nye empiriske indsigter, som begrebsmæssige, teoretiske korrektioner, vil spille ind. Undersøgelser af denne art må derfor læses med en række af kritiske forbehold. Og dette gør sig da også gældende i tilfældet Inglehart.

I den konstruktion af værdityper, Inglehart benytter sig af, samt i hans teoretiske overvejelser vedrørende baggrunden for de forskudninger, som finder sted mellem de to, udgør Maslow og dennes såkaldte behovspyramide den væsentligste inspirationskilde. Og allerede her har vi at gøre med et meget problematisk og kraftigt kritiseret aspekt ved Ingleharts arbejde. Denne inspirationen står imidlertid så centralt hos Inglehart, og den er så styrende for hans undersøgelser, at vi for at forstå disse nødvendigvis må have denne Maslow'ske behovspyramide samt Ingleharts brug af den på det rene.<sup>17</sup>

Denne behovspyramide angiver hos Maslow et hierarkisk struktureret kompleks af motivationsfaktorer eller grundlæggende behov, som formodes at kunne forklare dynamikken i udviklingen af menneskets motivationer. Den grundlæggende tankegang hos Maslow er, at de mest basale behov, der befinder sig lavest i hierarkiet, som udgangspunkt vil blive prioriteret højest. Efterhånden som disse mere basale behov tilgodeses, vil imidlertid de behov, der befinder sig højere oppe i hierarkiet, blive accentueret. Og disse vil da gradvist komme til at fungere som dominerende motivationsfaktorer.

De behovstyper, Maslow opererer med, er, hvis vi starter i bunden af pyramiden: a) fysiologiske behov; b) behov for sikkerhed; c) behov for følelsesmæssige sociale sammenhænge; d) behov for selvrespekt og respekt fra andre; e) behov for selvrealisering; og f) behovet for en meningsgivende forståelse af verden.<sup>18</sup>

Ifølge Maslow skulle vi her have at gøre med en behovs- og motivationsstruktur, som ligger indlejret i den menneskelige natur. Og på grundlag af den type grænsenyttebetragtninger, som også kendes fra økonomisk teori, får han som anført etableret en model, der skulle kunne forklare dynamikken i den menneskelige behovsudvikling. Jo mere de basale behov allerede er indfriet, desto mindre gavner en yderligere tilfredsstillelse af disse. Følgelig forskydes behovene opad i hierarkiet.

Det er gennem en tillempet anvendelse af denne model, Inglehart konstruerer sine værdityper, ligesom han i sine forklaringer på de værdimæssige skift, som har fundet sted, i det væsentlige trækker på Maslows ræsonnementer.<sup>19</sup> Den materialistisk orienterede værditype er således

<sup>16</sup> En del kritik mod Inglehart har netop været rettet mod dette punkt. Herom senere.

<sup>17</sup> Jeg vil efter min fremstilling af Inglehart fremføre kritik på dette punkt. Herom senere.

<sup>18</sup> Her gengivet efter Maslow (1943).

<sup>19</sup> Se hertil Inglehart (1977), kap. 2, (1990), kap. 2 & (1997), kap. 4.

karakteriseret ved, at det er de fysiologiske behov samt behovet for sikkerhed, som virker motivationsskabende. Den post-materialistisk orienterede værditype er derimod karakteriseret ved, at det er de i hierarkiet højere placeret behov, som spiller denne rolle.

Inglehart konstruerer sine typer på baggrund af en række af politisk eller samfundsmæssigt orienterede målsætninger eller prioriteringer. Disse antages således at kunne indikere forskellige stadier i behovspyramiden, og de betragtes således som udtryk for værdimæssige holdninger, der er funderet i grundlæggende psykiske motivationsstruktur.<sup>20</sup>

De materialistiske værdier, der som nævnt knyttes sammen med de fysiologiske behov og behovet for sikkerhed, forventes således at komme til udtryk i form af prioriteringer vedrørende økonomien, og vedrørende den 'indre og ydre sikkerhed'. De prioriteringer, Inglehart konkret opererer med i sin undersøgelse, går, hvad angår det økonomiske, på en vægtning af: 'stabile priser', 'økonomisk vækst' og en 'stabil økonomi'. Hvad det sikkerhedsmæssige angår, opereres med en vægtning af: 'ordenshåndhævelse', 'bekæmpelse af kriminalitet' og et 'stærkt forsvar'.

De post-materialistiske værdier, der bliver sammenknyttet med behovene for socialt fællesskab, selvrealisering m.v., søges indikeret med følgende prioriteringer: 'folk skal have mere indflydelse på vigtige regeringsbeslutninger'; 'folk skal have mere indflydelse på de beslutninger, der vedrører deres arbejde, og som vedrører deres lokalområde'; 'udviklingen bør gå i retning af et mindre upersonligt, mere humant samfund'; 'ytringsfriheden skal beskyttes'; 'udviklingen bør gå i retning af et samfund, hvor ideer tæller mere end penge'; 'byerne og naturomgivelserne skal gøres kønnere'.

Skematisk kan vi altså gengive værdityperne således:

Post-materialistiske værdier:

- kønnere byer og naturomgivelser;
- ideer bør tælle mere end penge;
- ytringsfrihed;
- et mere humant samfund;
- større indflydelse i arbejde og lokalområder;
- større indflydelse på politiske beslutninger.

Materialistiske værdier:

- stærkt forsvar;
- bekæmpelse af kriminalitet;
- ordenshåndhævelse;
- stabil økonomi;
- økonomisk vækst;
- stabile priser.

---

<sup>20</sup> Denne umiddelbare sammenkobling mellem en psykisk funderet behovsstruktur og politiske værdier og prioriteringer er, med rette mener jeg, blevet kritiseret for helt utilstrækkeligt at tematisere den differentiering af niveauer, som her må være gældende (mellem et driftsmæssigt niveau, et niveau af kulturelt formidlede behov og et niveau af samfundsmæssige orienteringer). Se hertil Thorne (1985).

Denne udpensling af de to værdityper, som Inglehart har konstrueret dem, har dels været nødvendig for overhovedet at præcisere, hvad det er, som står på spil vedrørende de kulturelle forskydninger, Inglehart mener at kunne iagttage. Dels er de nødvendige i forbindelse med en senere diskussion og problematisering af Ingleharts undersøgelser. Men, i denne sammenhæng skal blot føjes til, at disse konstruktioner bruges på den måde, at det gennem spørgeskemaundersøgelser, hvor respondenter skal vælge mellem forskellige prioriteringer, bliver muligt at rubricere disse som hhv. 'materialister', 'post-materialister' og 'mixed types'.<sup>21</sup> Afhængig af tendensen i respondenternes svar, placeres disse på en skale fra 0 til 5, således at '0' angiver de 'rene materialister', '5' angiver de 'rene post-materialister', og fra '1' til '4' de såkaldte 'mixed types'.<sup>22</sup> Det er ad denne vej, Inglehart konstruerer sine værdimæssige typifikationer. Og det er ad denne vej, han får oparbejdet sin værdimæssige karakteristik af forskellige befolkningsgrupper og -lag med henblik på at lokalisere forskydninger i disse.

De netop refererede synspunkter med deres udgangspunkt i Maslows teorier, udgør én af de centrale antagelser hos Inglehart. Disse bliver sammenfattet i den såkaldte 'mangel-hypotese'. Denne suppleres imidlertid med en anden central antagelse, udtrykt i den såkaldte 'socialisations-hypotese'. Inglehart formulerer selv om disse sammenhænge:

"People have a variety of needs and tend to give a high priority to those which are in short supply. This concept is similar to that of marginal utility of the consumer in economic theory. But it is complemented by another equally important hypotheses: that people tend to retain a given set of value priorities throughout adult life, once it has been established in their formative years."<sup>23</sup>

Uddybende til denne 'socialisations-hypotese', der vejer meget tungt hos Inglehart, kan føjes til:

"One of the most pervasive concepts in social science is the idea that people tend to retain a certain basic character throughout adult life, once it has been formed in childhood and youth."<sup>24</sup>

Inglehart forsøger med referencerne til Maslows behovsteori at lokalisere den psykiske dynamik, der kan forklare de forskydninger i de motivationsskabende faktorer, som formodes at ligge bag de kulturelle, værdimæssige skred. Og inspirationen fra Maslow udgør da også den helt centrale kerne i Ingleharts forsøg på at forklare disse skred. Hertil kommer imidlertid en inspiration fra Daniel Bell og dennes overvejelser over det såkaldte post-industrielle samfund. Inglehart forsøger således med referencer hertil, at angive nogle af de strukturelle, samfundsmæssige udviklings-træk, som formodes at påvirke de psykiske motivationsfaktorer. Og han forsøger herigennem at forklare en række af nye kompetencer, der synes at have udviklet sig i forbindelse med de værdimæssige skred.

<sup>21</sup> Inglehart er blevet kritiseret for sin anvendelse af denne såkaldte 'ranking-metode', der netop er kendetegnet ved, at en respondent tvinges til at prioritere mellem forskellige mål. Det er således blevet påpeget, at denne metode kan medføre en række falske dilemmaer, der ville kunne undgås med den alternative 'rating-metode'. Denne spørger ikke til prioriteringer, men udelukkende til grader af tilslutning, og forekommer således mere åben. Denne kritik er ihærdigt blevet fremført af Klages (1983, 1985 & 1992).

<sup>22</sup> Til præcisering af de tekniske detaljer vedrørende disse konstruktioner, kan henvises til Inglehart (1977), note 22, s. 52-53; Inglehart (1990), kap. 2, og Inglehart (1997), kap. 4.

<sup>23</sup> Inglehart (1977), s. 23.

<sup>24</sup> Ibid., s. 23.

Bell havde i sin bog, **The Coming of Post-Industrial Society** fra 1973, fremført det synspunkt, at de højtudviklede samfund befandt sig i en overgangsproces fra et industrielt til et post-industrielt stadie. Og som et af mest markante træk i denne udvikling peger Bell på omfattende forskydninger mellem de økonomiske sektorer. Det hedder således, at:

"... the majority of the labour force is no longer engaged in agriculture or manufacturing but in services, which are defined, residually, as trade, finance, transport, health, recreation, research, education and government."<sup>25</sup>

Forbundet med disse forskydninger peger Bell på, at udviklingen endvidere været præget af en række ændringer i de dominerende jobfunktioner og, sammenhængende hermed, i den kvalifikationsstruktur, som er kommet til at præge arbejdsstyrken. Hvor industrisamfundet har været præget ufaglært arbejdskraft eller af 'the semi-skilled worker', gør Bell således gældende, at 'service-samfundet' ændrer dette billede. Kontor- og laboratoriearbejde vinder frem, statslige engagementer og administrative opgaver tager til, og dette har medført, at et arbejdsmarked, som tidligere var domineret af de såkaldte 'blue-collar occupations' nu domineres af 'white-collar occupations'.

Med denne udvikling skulle det således være nye sociale grupper og klasser, der er kommet til at præge det sociale og politiske landskab. Og et vigtigt træk ved disse klasse- og sociale forskydninger er, som antydnet, at kvalifikations- og vidensniveauet generelt er blevet hævet. Grunduddannelserne er blevet længere, og andelen af folk med mellem- eller længerevarende uddannelser er taget til. Arbejdsstyrken er præget af relativt flere akademikere og af teknisk videnskabeligt uddannet arbejdskraft.

Disse kvantitative forskydninger i erhvervs- og kvalifikationsstrukturerne har sammenhæng med det for Bell måske mest afgørende kvalitative træk ved det, han opfatter som en begyndende post-industrialisme: nemlig at udviklingen omkring teknologien, de økonomiske strukturer og de dominerende politikformer, har gjort produktion og anvendelse af teoretisk viden til et helt afgørende fundament for reguleringen af de samfundsmæssige processer. Ved siden af de kompetencer, færdigheder og orienteringer, der knytter sig til selve den industrielle produktion, har der således udviklet sig en række kompetencer, funderet i de funktioner af samfundsmæssig reproduktion og regulering, hvis strategiske betydning er blevet øget markant. Hele det institutionelle kompleks, som omgiver denne vidensudvikling, bliver da også af Bell betragtet som den centrale akse, omkring hvilken samfundet struktureres.<sup>26</sup>

Bell fremhæver selv denne sammenhæng ganske markant:

"Industrial society is the coordination of machines and men for the production of goods. Post-industrial society is organized around knowledge, for the purpose of social control and the direction of innovation and change; and this in turn gives rise to new social relationships and new structures which have to be managed politically."<sup>27</sup>

Eller som Bell i en anden sammenhæng gør gældende, så bliver "information og viden de afgørende variable i det post-industrielle samfund, ligesom kapital og arbejde har været

<sup>25</sup> Bell, 1973, s. 15.

<sup>26</sup> Uddybende til Bells begreb om 'axial principles and structures', se op. cit., s. 10 ff.

<sup>27</sup> Ibid., s. 20.

industrialsamfundets centrale variable."<sup>28</sup>

Disse træk i Bells koncipering af det post-industrielle samfund udgør, sammen med inspirationen fra Maslow, de væsentligste elementer i Ingleharts forståelse af baggrunden for de kulturelle forskydninger og værdiforandringer, som han mener at kunne iagttage. Udviklingen af nye grupper af lønarbejdere, eller af en ny middelklasse, om man vil, spiller således en central rolle hos Inglehart. Den betydning, Bell tildeler produktionen og anvendelsen af viden, informationsformidling m.v., står ligeledes central. Den eksplosive udvikling i massekommunikationsmedierne og omkring uddannelse og forskning fremhæves således som vigtige faktorer i forståelsen af vores samtid. Inglehart taler i denne forbindelse om en såkaldt 'kognitiv mobilisering', som en selvstændig kilde til de ændrede udsyn, holdninger, prioriteringer og kompetencer, som kan iagttages i forskellige befolkningslag.

De muligheder, Bells begreb for det post-industrielle samfund kunne åbne for, hvad angår tematiseringen af kulturelle og værdimæssige brud, bliver dog kun udfoldet i et meget begrænset omfang hos Inglehart. Ovennævnte 'kognitive mobilisering' indgår som et element i Inglehart forklaring på de kulturelle forskydninger, der har præget efterkrigstiden. Men, ud over dette, er der frem for alt to faktorer, som tillægges betydning. Den ene af disse er allerede refereret, nemlig den lange fase af økonomisk vækst, som har præget efterkrigstiden op til omkring midten af '70'erne. Hertil kommer imidlertid, som den anden faktor, 'the absence of total war', som det formuleres, hvormed Inglehart ønsker at referere til den omstændighed, at befolkningerne i den udviklede verden har været sikret mod 'total krig' på eget terrain.<sup>29</sup> Med fremhævelsen af disse faktorer bliver det således det 'maslow'ske skema', der kommer til at udgøre det afgørende fundament for Ingleharts analyse.

Jævnfør de betragtninger, der blev knyttet til dette skema, ville en sikring af de behov, der var forbundet med økonomisk velstand, og af de behov, der var forbundet med sikkerhed, netop føre til en gradvis forskydning af behovene. I takt med at de økonomiske og de sikkerhedsmæssige behov, der jo udgjorde kernen i det materialistiske værdikompleks, blev indfriet, ville de behov, som dannede grundlag for de post-materialistiske værdier, blive accentueret. Det er denne hypotetisk tænkte udviklingsdynamik, Inglehart mener, faktisk er blevet realiseret gennem perioden efter 2. verdenskrig.

Forsøget på, ad denne vej at forklare de kulturelle, værdimæssige skred, der således har præget efterkrigstiden, udgør én hovedakse i Ingleharts teoretiske arbejde. Maslows behovspyramide, og elementer fra teorien om det postindustrielle samfund, herunder ovennævnte 'kognitive mobilisering', udgør her de væsentligste ingredienser. Til disse bestræbelser på at lokalisere årsagerne, og ad denne vej forklare de kulturelle forskydninger, kommer imidlertid en række overvejelser over disse forskydningers mulige konsekvenser.

Een ting er, at en række grundlæggende behov, kulturelle værdier og politiske prioriteringer har forrykket sig i de højtudviklede kapitalistiske samfund. Men også evnen til at handle politisk har

---

<sup>28</sup> Se Bell, 1987, s. 20.

<sup>29</sup> I Ingleharts tidligere skrifter indgår denne sikkerhedsdimension ('absence of total war') på lige fod med sikring af materielle behov, men træder senere i forfatterskabet mere i baggrunden. Se hhv. Inglehart (1977), (1990) og (1997).

ændret sig, hvilket har haft mærkbare konsekvenser for de politiske bevægelsesmønstre og hele den politiske kultur. Inglehart taler således om, at en 'elite-styret' type af politik tendentielt er blevet erstattet af en 'elite-udfordrende' politik. Et hidtil dominerende mønster, hvor konkurrerende politiske eliter stort set egenrådigt har kunnet sætte den politiske dagsorden, skulle således være sat under pres af en politisk mere aktiv befolkning. Denne udvikling karakteriseres på følgende måde:

"Western publics are developing an increasing potential for political participation. This change does not imply that mass publics will simply show higher rates of participation in traditional activities such as voting, but that they may intervene in the political process on a qualitatively different level. Increasingly, they are likely to demand participation in making major decisions, not just a voice in selecting the decision-makers." <sup>30</sup>

I sit forsøg på at forklare udviklingen af en sådan elite-udfordrende politisk kultur trækker Inglehart nu i det væsentlige på flere af de elementer, som indgik i Bells koncept for det post-industrielle samfund. En del af forklaringen søges således i den tidligere nævnte udvikling i massekommunikationen. Uden på nogen måde at ville lægge op til, at massemediernes entydigt skulle virke i denne retning, gøres dog gældende, at de, selv hvor de kontrolleres og styres ud fra bestræbelser på at reproducere de gældende normer og den herskende orden, alligevel vil bidrage til de nævnte ændringer i den politiske kultur. Dels ved at underminere de elementer af traditionalisme, som har præget denne; dels ved formidling af nyheder, begivenheder, udviklingstendenser m.v., som udfordrer de dominerende værdier; og endelig gennem den almindelige højnelse af det politiske informationsniveau, som finder sted.

En anden væsentlig faktor ser Inglehart i den nævnte uddannelseseksplosion. Gennem denne er videns- og informationsniveauet, og, hvad der i denne sammenhæng jo er det afgørende, evnen til selvstændigt at vurdere samfundsmæssige og politiske spørgsmål generelt blevet højnet i brede befolkningsgrupper.

Endelig fremhæver Inglehart betydningen af de forandringer, der er sket i kvalifikationsstrukturen, i jobfunktioner, og i arbejdets organisering:

"It seems likely that the rise of postindustrial society, or information society, also leads to a growing potential for citizen participation in politics. Increasingly, not only formal education but job experience as well develop politically relevant skills."

Og som det uddybende føjes til:

"The traditional assembly-line worker produced things, working in a hierarchical system that required (and allowed) very little autonomous judgement. Workers in the service and information sectors deal with people and concepts; operating in an environment where innovation is crucial, they need autonomy for the use of individual judgement. It is inherently impossible to prescribe innovation from above, in hierarchical fashion. Accustomed to working in less hierarchical decision structures in their job life, people in the information and service sectors are relatively likely to have both the skills and the inclination to take part in decision making in the political realm as well." <sup>31</sup>

<sup>30</sup> Inglehart (1977), s. 293.

<sup>31</sup> Inglehart (1990), s. 339-40.



Den øgede kompetence til politisk handlen og participation, som tematiseres på denne måde, udgør, sammen med den nævnte stærkelse af de post-materialistiske værdier, det centrale i Ingleharts karakteristik af forskydningerne i det kulturelle og politiske mønster. Og jeg vil nu i det følgende gøre rede for, hvorledes disse forskydninger, ifølge Ingleharts empiri, mere specifikt har gjort sig gældende.

Der kan i denne sammenhæng peges på forskellige ret markante træk ved efterkrigstidens udvikling, som synes at ligge i umiddelbar forlængelse af de antagelser hos Inglehart, som er refereret ovenfor. Det første af disse træk er således meget snævert forbundet med de formodninger vedrørende behovsudvikling og værdiforskydninger, som Inglehart har sammenfattet i sin 'mangel-hypotese' og i 'socialisations-hypotesen'.

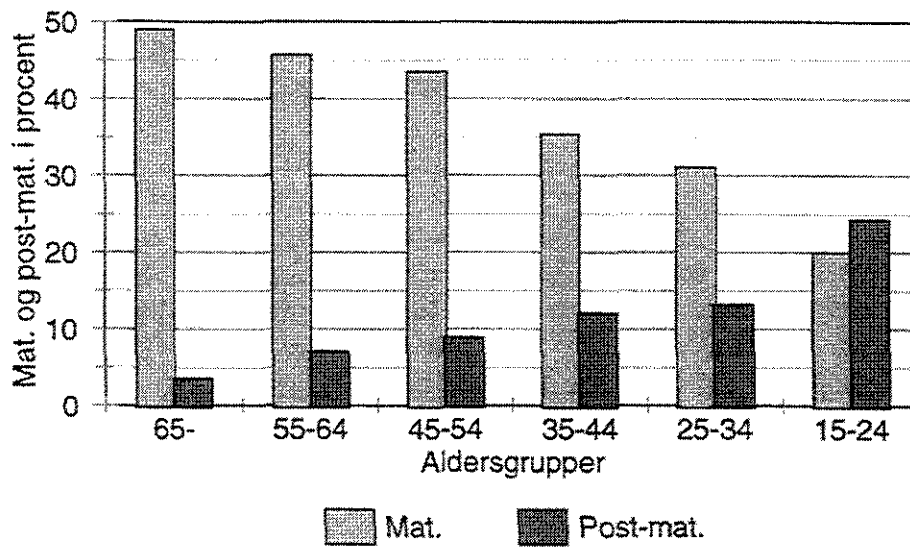
Sammenholdt med den udvikling i efterkrigstidens kapitalisme, som angiveligt skulle have ført til en indfrielse af de grundlæggende fysiologiske og sikkerhedsmæssige behov, skulle behovsstrukturen og værdigrundlaget ifølge 'mangel-hypotesen' gradvist forskydes i befolkningen. En sikring af disse behov skulle betyde, at det materialistiske værdi-kompleks relativt ville blive svækket til fordel for det post-materialistiske kompleks.

Ifølge 'socialisations-hypotesen' må man imidlertid forvente, at sådanne forskydninger vil udvikle sig på den måde, at det i det væsentlige vil være de yngre generationer, som bærer eller sætter denne proces igennem. Disse generationer, der i deres opvækst har været præget af materielt og sikkerhedsmæssigt gunstige vilkår, skulle således formodes at ville hælde mod de post-materialistiske værdier, medens ældre generationer, der er vokset op under mere usikre kår, og derfor kan forventes at have udviklet materialistiske orienteringer, også kan forventes i vid udstrækning at ville fastholde disse.

Kaster vi blikket på resultaterne af de empiriske undersøgelser, synes disse formodninger da også at blive bekræftet. Figuren nedenfor, der med udgangspunkt i en række vest-europæiske lande giver et billede af, hvorledes antallet af 'materialister' og 'post-materialister' i 1970 fordelte sig inden for forskellige aldersgrupper, er ret entydig i denne sammenhæng.

Det andet markante træk ved udviklingen, som skal fremhæves, ligger ligeledes i meget direkte forlængelse af Ingleharts grundlæggende antagelser, baseret på Maslows behovsteori. I den udstrækning økonomiske vilkår, præget af velstand, stabilitet og sikkerhed tendentielt vil forrykke de værdimæssige orienteringer i retning af det post-materialistiske kompleks, må man således forvente, at en sådan post-materialistisk orientering vil gøre sig stærkest gældende i de økonomisk mere velstillede sociale lag. De økonomisk svagere stillede grupper må derimod forventes hovedsageligt at orientere sig efter de materialistiske værdier.

Inglehart forsøger at teste denne hypotese ved at sammenholde de dominerende værdiorienteringer med den beskæftigelsesmæssige baggrund; ud fra den betragtning, at netop én beskæftigelse eller job vil være en god indikator for, i hvilken udstrækning de materialistiske behov kan blive indfriet. Ud fra den formodning, at personer i middelklassen ('non-manual occupations') generelt har en højere indkomst end arbejdere ('manual workers'), og disse igen end landmænd ('farmers'), er værdiorienteringerne i disse tre grupper gjort op. Tabellen nedenfor viser, hvorledes de værdimæssige orienteringer, i en række forskellige lande, fordeler sig inden for hver af disse beskæftigelseskategorier.

VÆRDITYPE I RELATION TIL ALDERSGRUPPE.

Procentuelle angivelser af materialister og post-materialister i forskellige aldersgrupper, på baggrund af opgørelser i 1970 fra Storbritanien, Frankrig, Vesttyskland, Italien, Belgien og Nederlandene. Kilde: Inglehart (1990), s. 76.

TABEL.01. FORDELING AF VÆRDI-TYPER EFTER BESKÆFTIGELSE.

	landmænd:	arbejderklasse:	middelklasse:
Vesttyskland: mat.	48%	45%	41%
post-mat.	5%	9%	12%
Italien: mat.	48%	36%	27%
post-mat.	6%	11%	13%
Frankrig: mat.	45%	41%	34%
post-mat.	7%	9%	16%
Nederlandene: mat.	38%	36%	28%
post-mat.	8%	10%	17%
Belgien: mat.	31%	36%	26%
post-mat.	11%	10%	20%
Storbritanien: mat.	40%	34%	34%
post-mat.	6%	9%	8%
USA: mat.	26%	31%	18%
post-mat.	5%	12%	17%

Opgørelserne fra de europæiske lande stammer fra 1970 og 1971, og for USAs vedkommende fra 1972. Der skal gøres opmærksom på, at kun de rene typer (hhv. 'mat.' og 'post-mat.') er opgjort her, og at de mellemliggende

'mixed types' er udeladt. Kilde: Inglehart (1977), s. 74.

Selvom forskellene imellem de forskellige socialgrupper ikke er så udprægede endda, og selvom både England og Belgien skiller sig ud fra det almindelige billede, kan man dog se en generel tendens, som, også hvad dette aspekt angår, synes at bekræfte Ingleharts formodninger.

En opgørelse, der sætter de værdimæssige orienteringer i relation til social status, synes at pege i samme retning. Idet der går ud fra, at højere status indikerer en højere grad af økonomisk velstand og sikkerhed, formoder Inglehart, ifølge 'mangel-hypotesen', at den post-materialistiske orientering vil sætte sig stærkest igennem i de højere placerede statusgrupper. Med udgangspunkt i kategoriseringer, der rubricerer folk i en 'manual occupation' og med 'no more than a primary school education' under 'lav status', personer med 'non-manual occupation' og 'secondary or higher education' under 'høj status', og personer med andre uddannelses- og beskæftigelseskombinationer under 'middel status', tegner sig følgende billede:

**TABEL.02. FORDELING AF VÆRTDI-TYPER EFTER SOCIO-ØKONOMISK STATUS.**

	lav status:	mellem status:	høj status:
mat.	47%	39%	33%
post-mat.	6%	10%	17%

Opgørelserne stammer fra en europæisk undersøgelse fra 1971. Kilde: Inglehart (1977), S. 80.

Som det vil ses, er tendensen til, at orienteringen mod de postmaterielle værdier slår stærkere igennem i de mere velstillede sociale lag, her ganske tydelig. Og også her synes Ingleharts formodninger således bekræftet.

Endnu en måde hvorpå Inglehart forsøger at demonstrere en sammenhæng mellem social, økonomiske baggrund og værdiprioriteringer, er ved at undersøge sammenhængen mellem personers uddannelse og deres værdimæssige orienteringer. Dette sker bl.a. ud fra en betragtning om, at netop det erhvervede uddannelsesniveau vil være en god indikator for de sociale forhold, som har præget personens 'formative years'.

Imidlertid fungerer uddannelserne i denne sammenhæng ikke blot som indikator for den socio-økonomiske baggrund. Uddannelsen må endvidere formodes at være en af de væsentligste faktorer bag den 'kognitive mobilisering', som Inglehart jo tilskriver selvstændig værdi i forbindelse med de værdimæssige forskydninger.

Da der således i forbindelse med en persons uddannelsesniveau i virkeligheden er tale om to forhold, der hver især skulle influere på værdiorienteringen, bør de forventede sammenhænge her gøre sig særlig markant gældende. Og sådan forholder det sig da også. Som Inglehart formulerer dette: "Our strongest predictor of value type, (-), is the respondents educational level."

Tabellen nedenfor, der sammenholder respondentens alder og uddannelsesbaggrund med den givne værdiorientering, viser nogle ret klare sammenhænge. Ligesom den post-materialistiske orientering står relativt stærkere i de yngre generationer, står den stærkere blandt de sociale

grupper, som har mellem- eller længerevarende uddannelser. Et højere uddannelsesniveau synes altså at styrke den post-materialistiske tendens.

**TABEL.03. VÆRDI-ORIENTERING I RELATION TIL ALDER OG UDDANNELSE.**

		grunduddannelse:	mellemuddannelse:	højere uddannelse:
16-24:	mat.	31%	23%	13%
	post-mat.	13%	22%	39%
25-34:	mat.	38%	30%	16%
	post-mat.	8%	15%	37%
35-44:	mat.	44%	33%	19%
	post-mat.	7%	13%	31%
45-54:	mat.	44%	34%	25%
	post-mat.	6%	14%	20%
55-64:	mat.	49%	37%	36%
	post-mat.	6%	9%	12%
65- :	mat.	52%	51%	34%
	post-mat.	4%	4%	12%

Opgørelserne er baseret på undersøgelser fra europæiske lande i 1970 og '71, og fra USA i 1972. Kilde: Inglehart (1977), s. 82.

De baggrundvariable som er blevet ridset op i det foregående, dvs. den generationsmæssige, den social-økonomiske og den uddannelsesmæssige baggrund, udgør de afgørende faktorer, hvorigennem Inglehart mener at kunne forklare de værdimæssige forskydninger, der har præget efterkrigstiden. Og som det skulle være fremgået, er disse faktorer på deres side udledt af de teoretiske overvejelser, som tidligere er blevet refereret. Betydningen af den generationsmæssige baggrund har således klar relation til den såkaldte 'socialisations-hypotese'; betydningen af den sociale, økonomiske baggrund til 'mangel-hypotesen'; og betydningen af den uddannelsesmæssige baggrund til den 'kognitive mobilisering'.

Som en afrunding på denne korte fremstillingen skal endelig angives, hvor omfattende den post-materialisme, der signalerer de værdimæssige forskydninger, egentlig er. Hvis vi ser på Ingleharts opgørelser over, hvorledes fordelingen mellem rene materialister og rene post-materialister i en række forskellige lande tog sig ud omkring 1972-73, giver der sig således følgende billede: (se tabellen næste side).

På baggrund af en sådan opgørelse kunne udviklingen af post-materialistiske strømninger synes relativ marginal. Hvis ellers Ingleharts ræsonnementer står til troende, er det imidlertid den dynamik, der præger denne udvikling, som i denne sammenhæng er afgørende. En udviklingsdynamik, der bl.a. har givet sig til kende i den måde, hvorpå denne fordeling præger de forskellige generationer. Og som det fremgik af den tidligere figur, der viste den værdimæssige fordeling på forskellige aldersgrupper, forholdt det sig jo således, at andelen af post-materialister, for

efterkrigsgenerationens vedkommende, var større end andelen af materialister.

TABEL.04. FORDELING AF VÆRDI-TYPER EFTER NATIONALITET.

	mat.	post-mat.
Belgien:	25%	14%
Nederlandene:	31%	13%
USA:	31%	12%
Schweiz:	31%	12%
Luxemburg:	35%	13%
Frankrig:	35%	12%
Storbritanien:	32%	8%
Italien:	40%	9%
Vesttyskland:	42%	8%
Irland:	36%	7%
Danmark:	41%	7%

Opgørelsen stammer fra 1972-73. En senere opgørelse fra 1976 placerer Danmark med hhv. 37% mat. og 10% post-mat. Kilde: Inglehart (1977), s. 38.

Hvis derfor den tendens, som gør sig gældende i de værdimæssige forskydninger, vil vare ved, har vi på ingen måde længere at gøre med et marginalt fænomen. De post-materialistiske orienteringer må da forventes at ville blive dominerende. Men, som vi også har set det, må de værdimæssige forskydninger forventes at ville sætte sig igennem gradvist, og over længere tid; via den generationsmæssige udskiftning af befolkningsgrundlaget.

Jeg har ovenfor forsøgt at tegne det billede af de værdimæssige skred, der har været forbundet med efterkrigstidens samfundsmæssige udvikling, således som dette fremgår af Ingleharts undersøgelser. Og jeg vil nu supplere med en række betragtninger over nogle af de konsekvenser, der synes at have været følgen heraf. Fra en problemstilling, der har drejet sig om at registrere og forklare en række af kulturelle forandringer, drejer det sig nu om at undersøge, hvorvidt disse selvstændigt har kunnet præge samfundsudviklingen. Vi skal nu spørge til, hvorvidt disse værdimæssige og kulturelle forandringer har kunnet udmynte sig i nye handlingsorienteringer og handlingsmønstre? Og vi skal spørge til, hvorvidt disse i givet fald har haft politiske konsekvenser, og ført til ændringer i de politiske bevægelsesmønstre. Det er problemer af denne art, der nu skal tematiseres, og også her vil jeg tage mit udgangspunkt hos Inglehart.

Og som det tidligere er blevet berørt, drejede en del af Ingleharts undersøgelser sig netop om, hvorledes ændrede orienteringer i de overordnede værdiprioriteringer giver sig udslag i nye handlingsorienteringer og aktivitetsmønstre. I min gennemgang heraf vil jeg fokusere på de aspekter, som forekommer at have størst betydning for udformningen eller prægningen af det, man lidt bredt kan kalde 'den politiske kultur'. Der vil her blive tale om at se på de holdninger og orienteringer, som har udviklet sig i relation til nogle af de helt afgørende institutioner i vores samfund. Dvs. holdninger til politik og politisk aktivitet, politisk magt og indflydelse m.v.; og holdninger vedrørende arbejdslivet, produktionen og dennes organisering. Endelig vil der blive

tale om at se på, hvorledes de værdimæssige forskydninger har føjet sig ind i det politiske højre/venstre-spektrum, og hvordan de gør sig gældende i forhold til forskellige sociale klasser.

Vedrørende holdningen til politik, er det i første omgang ikke så meget holdningen til bestemte politiske spørgsmål, det drejer sig om, men i stedet holdningen til de politiske institutioner, til spørgsmål vedrørende politisk magt, politisk indflydelse o.lign. Som det blev nævnt tidligere, mente Inglehart her at kunne iagttage en tendens til, at en tidligere dominerende elite-styret form for politik blev erstattet af, eller svækket til fordel for en elite-styrende eller -udfordrende politikform. De tendenser i det politiske liv, der her sigtes til, er først og fremmest de sociale og politiske bevægelser, aktions- og pressionsgrupper m.v., som gennem nogle årtier, med større eller mindre styrke, har gjort sig gældende i de fleste højtudviklede kapitalistiske samfund. Fredsbevægelser, miljøbevægelser, kvindebevægelser og ungdomsbevægelser, samt strømninger inden for arbejderbevægelsen har således i perioder formået at præge den politiske dagsorden på en måde, som har sat spørgsmål ved hele det institutionelle kompleks af politiske partier, statslige administrative apparater og store interesseorganisationer, som ellers synes at have haft monopol på disse sager.

Hvis vi formulerer os ind i sammenhæng af det elite-teoretiske perspektiv på det parlamentariske demokrati, som dette eksempelvis er formuleret hos Weber eller hos Schumpeter, kan man med Inglehart sige, at vi har bevæget os væk fra en situation, hvor forskellige eliter konkurrerer om magten, og hvor befolkningen i øvrigt, når den først gennem et valg har fastlagt, hvilken elite, der skal udøve denne magt, i virkeligheden reduceres til en art 'træg masse', som skal formes af denne elite. I stedet begynder dele af befolkningen at tage aktivt del i udformningen af det politiske liv, i fastlæggelsen af mål og midler. I stedet for det politiske mønster, hvor individer og forskellige befolkningsgrupper blot passivt har fulgt trop og efterlevet de direktiver, der udstedes 'fra oven', har der udviklet sig politiske aktivitets- og bevægelsesformer, præget af bredere aktivt engagement, og af, at politiske mål og midler, organisatoriske rammer osv. er blevet udviklet i forlængelse heraf; eller 'fra neden' om man vil. Og skønt man naturligvis ingenlunde kan hævde, at de politiske institutioner og det politiske liv fuldstændig har ændret karakter, har nye tendenser dog været under udvikling.

Vedrørende de centrale institutioner i det parlamentariske demokrati synes disse tendenser i retning af øget politisk engagement og aktivitet at være præget af et bestemt mønster: dels bliver stadig flere engagementer og aktiviteter kanaliseret uden om det parlamentariske system og de politiske partier; dels er der tale om forskydninger inden for dette kompleks, idet der blandt partimedlemmer og sympatisører er relativt færre, som blot ud fra rene 'loyalitätsbindinger' følger partiledelsen, og relativt flere, som selvstændigt tager stilling. Og det viser sig, at denne tendens sætter sig markant stærkere igennem blandt de yngre generationer end blandt ældre.<sup>32</sup> Dette forhold kan naturligvis have selvstændig interesse, men har frem for alt betydning, fordi det kan indikere, at vi her har at gøre med en langsigtet, sekulær udviklingstendens.

Hvis vi spørger til nogle af de forhold, som ligger bag denne udvikling, kan man se en klar parallel til det mønster, som gjorde sig gældende i forbindelse med de værdimæssige forskydninger. Som tidligere refereret, syntes det højere videns- og informationsniveau i samfundet således at have spillet en væsentlig rolle i denne forbindelse, hvilket viste sig i

---

<sup>32</sup> Se hertil Inglehart (1990), s. 364.

sammenhængen mellem værdiorientering og uddannelsesmæssig baggrund. Vedrørende typer af politiske engagementer kan man se en tilsvarende sammenhæng mellem det, som her kaldes det 'politiske vidensniveau' og radikaliteten i den type af politiske aktiviteter, folk er villige til at engagere sig i.

Ud fra en graduering af det 'politiske vidensniveau' (som spænder fra et lavt niveau, defineret ved at man er gået ud af skolen i 15-års alderen og aldrig diskuterer politik, til et højt niveau, defineret ved at man har uddannet sig ud over det 19. år og ofte diskuterer politik)<sup>33</sup>, og en graduering af politiske aktiviteter efter radikaliseringsniveau, viser en sådan sammenhæng sig ret markant. De politiske aktiviteter af gradueret efter en skala, som indbefatter 1) støtte til underskriftindsamlinger; 2) deltagelse i lovlige demonstrationer; 3) boykot-aktioner; 4) betalingsboykot; 5) deltagelse i vilde strejker; 6) besættelse af bygninger; 7) blokering af trafik. Og ud fra en opgørelse over folks holdninger til disse er konstrueret et indeks over det såkaldte protestpotentiale. Og som det vil ses, er højt 'politisk vidensniveau' og 'højt protestpotentiale' positivt korrelerede. En opgørelse, som har medtaget de respondenter, der har deltaget i boykot eller i mere radikale aktioner, viser følgende sammenhæng:

**TABEL.06. PROTESTPOTENTIALE I RELATION TIL 'POLITISK VIDENSNIVEAU.'**

'Politisk vidensniveau':	lav	-	middel	-	høj
Storbritanien	12%	23%	30%	46%	53%
Vesttyskland	15%	21%	28%	40%	61%
Nederlandene	28%	33%	48%	53%	52%
USA	7%	21%	32%	41%	57%
Østrig	6%	15%	20%	37%	39%
Italien	20%	28%	29%	46%	70%
Schweiz	13%	18%	29%	51%	55%
Finland	7%	15%	25%	40%	33%

Opgørelserne stammer fra 1974-76, og angiver den procentdel, som har deltaget i boykot eller i mere radikale aktioner. Kilde: Inglehart (1990), s. 361.

Til uddybning af disse sammenhænge kan der henvises til det omfattende studie fra '70'erne af politiske orienteringer og aktiviteter i fem vestlige lande: **Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies**.<sup>34</sup> Man kan her finde nogle opgørelser, som sammenholder holdninger til, eller engagementer i forskellige former for politik med de forskellige værdityper.

Den ene af disse opgørelser ligger i direkte forlængelse af ovenstående, idet det drejer sig om at tegne en værdimæssig profil af de, som forholder sig positivt til protestaktioner, som i større eller mindre grad går på tværs af eller imod de etablerede politiske kanaler. Vi har altså at gøre med opgørelser over det protestpotentiale, der blev refereret til ovenfor. I de lande, som indgår i opgørelsen, viser der sig her en ganske klar og markant tendens i retning af, at 'post-materialister' repræsenterer det højeste aktivitetsniveau eller protestpotentiale.

<sup>33</sup> Til yderligere specificeringer, se den forrige note.

<sup>34</sup> Se Barnes & Kaase (1979).

TABEL.07. PROTESTPOTENTIALE I RELATION TIL VÆRDITYPE.

Værditype:	mat.	mix.	mix.	post-mat.
Nederlandene	27%	38%	47%	74%
Storbritanien	21%	30%	33%	55%
USA	38%	46%	50%	72%
Vesttyskland	23%	30%	43%	74%
Østrig	17%	19%	24%	48%

Opgørelserne stammer fra 1979, og angiver den procentdel, som har deltaget i boykot eller i mere radikale aktioner. Kilde: Barnes & Kaase (1979), s. 357.

Også de politiske aktiviteter, som kanaliseres via de etablerede rammer, viser imidlertid en tendens til, at det er de folk, der orienterer sig efter de 'post-materialistiske værdier', som engagerer sig mest. Tabellen nedenfor viser en klar tendens i denne retning.

TABEL.08. KONVENTIONEL POLITISK AKTIVITET I RELATION TIL VÆRDITYPE.

Værditype	mat.	mix.	mix.	post-mat.
Nederlandene	50%	33%	48%	67%
Storbritanien	40%	44%	48%	64%
USA	68%	65%	63%	76%
Vesttyskland	43%	55%	64%	83%
Østrig	38%	43%	57%	59%

De såkaldte konventionelle politiske engagementer vedrører parlamentariske valg, og de er graderet efter en skala, som indbefatter: 1) læse om politik i aviserne; 2) diskutere politik med venner; 3) arbejde med lokale problemer; 4) kontakte politikere eller embedsmænd; 5) søge at overbevise venner vedr. stemmeafgivning; 6) deltagelse i valgkampagner; 7) deltagelse i politiske møder. Opgørelserne stammer fra 1979, og angiver de, som har scoret 2 eller derover. Kilde: Barnes & Kaase (1979), 358. Til yderligere se endvidere s. 84 ff.

Det sidste eksempel viser os imidlertid en ganske anderledes profil. Her drejer det sig om opgørelser over folks støtte til repressive foranstaltninger over for politiske protester. Disse opgørelser foretages ud en registrering af folks holdninger til en række af tiltag, som spænder fra, at 'domstolene skal give hårde straffe til aktivister, som ikke respekterer politiet', over at 'politiet bør bruge magt over for demonstranter', og at 'regeringen bør sætte tropper ind for at bryde strejker', til at 'regeringen bør forbyde alle offentlige protestdemonstrationer'. Ud fra opgørelser over de respondenter, som har placeret sig i de to sidste, 'grove' kategorier, viser der sig følgende billede.

TABEL.09. REPRESSIONSPOTENTIALE I RELATION TIL VÆRDITYPE.



Værditype:	mat.	mix.	mix.	post-mat.
Nederlandene	32%	23%	10%	6%
Storbritanien	56%	44%	40%	23%
USA	47%	37%	32%	15%
Vesttyskland	56%	39%	21%	8%
Østrig	57%	49%	41%	15%

Opgørelserne stammer fra 1979 og angiver den procentdel, som mener, at 'regeringen skal sætte tropper ind for at bryde strejker', eller at 'regeringen bør forbyde alle offentlige protestdemonstrationer'. Kilde: Barnes & Kaase (1979), s. 357.

Opsummerende over denne udvikling i politiske engagementer kan vi slå fast, at der forbundet med den udvikling i efterkrigstidens højtudviklede kapitalisme, der hos Inglehart blev registreret som en styrket orientering mod det 'post-materialistiske værdikompleks', har været en udvikling i retning af, at en hidtil dominerende form for politik er blevet problematiseret. Det elitære præg, som i mange henseender har været knyttet til det parlamentariske demokrati, synes således udfordret af det, man med Max Kaase kan kalde 'the participatory revolution'.<sup>35</sup> Eller som det formuleres hos Frank og Fuentes, så bliver det parlamentariske demokrati svækket til fordel for, hvad de kalder det 'civile demokrati', baseret på sociale bevægelser med rødder i det civile samfund.<sup>36</sup> Eller som det lød hos Inglehart: en elite-styret politisk kultur synes at blive undergravet af tendenser i retning af en elite-udfordrende politisk kultur. Og hvad der i nærværende sammenhæng er afgørende: denne udvikling synes især båret af de strømninger, som orienterer sig mod de post-materialistiske værdier.

Vedrørende holdningen til arbejde og produktion kan der iagttages en tilsvarende tendens. Man kan således for det første se, at de personlige prioriteringer, folk knytter til deres arbejde, har en klar sammenhæng til de forskellige værdiorienteringer. Disse prioriteringer er søgt aflæst ved at respondenter er blevet bedt anføre en første og en anden prioritering blandt følgende fire mål vedrørende arbejdet:

- en god løn, så man ikke behøver bekymre sig om penge;
- et sikkert job, hvor der ikke er risiko for lukning af virksomheden eller for arbejdsløshed;
- at man arbejder sammen med mennesker, man kan lide;
- at man udfører et vigtigt arbejde, som giver en følelse af, at man gør fyldest.<sup>37</sup>

Her skal måske gøres opmærksom på, at konstruktionen af værdityperne er foretaget på baggrund af prioriteringer vedrørende mål for samfundet som helhed, medens de holdninger, vi her har at gøre med, drejer sig om personlige prioriteringer. Vi bevæger os altså ikke rundt i rene tautologier, men de sammenhænge, der viser sig, er på den anden side ikke overraskende. De materialistisk orienterede typer har en udpræget tendens til at prioritere en god løn og et sikkert job, medens de post-materialistiske typer omvendt prioriterer at arbejde sammen med folk, de kan

<sup>35</sup> Se hertil Max Kaase: 'Legitimitätskrise in westlichen demokratischen Industriegesellschaften: Mythos oder Realität?', i Klages & Kmiecik: **Wertwandel und Gesellschaftlicher Wandel**, og endvidere: 'The Challenge of the "Participatory Revolution" in Pluralist Democracies', i **International Political Science Review**, vol. 5, no. 3, 1984.

<sup>36</sup> Se hertil Frank og Fuente (1990).

<sup>37</sup> Er oversat efter: "... which gives you a feeling of accomplishment".

lide, og at have et fyldestgørende arbejde.

En undersøgelse fra 1973 af en række europæiske lande viser klart denne sammenhæng, hvilket fremgår af tabellen nedenfor.

TABEL.10. JOBPRIORITET GJORT OP EFTER NATIONALITET OG VÆRDITYPE.

Værdityper:	mat.	(1)	(2)	(3)	(4)	post-mat.
Frankrig	34%	38%	39%	47%	56%	70%
Belgien	33%	33%	44%	51%	59%	71%
Nederlandene	51%	46%	59%	63%	68%	85%
Vesttyskland	26%	31%	42%	55%	70%	89%
Italien	29%	40%	46%	59%	60%	87%
Luxemburg	35%	48%	32%	63%	77%	79%
Danmark	60%	59%	61%	64%	82%	86%
Irland	35%	41%	46%	57%	55%	90%
Storbritanien	39%	41%	43%	56%	59%	77%

Opgørelsen, der stammer fra 1973, angiver de procentuelle andele, der som højeste prioritet har: 'at man arbejder sammen med mennesker, man kan lide' eller 'at man udfører et vigtigt arbejde, som giver en følelse af, at man gør fyldest'. Ud over de rene materialister og post-materialister er de fire mellemliggende 'mixed types' her taget med. Kilde: Inglehart (1977), s. 55.

Imidlertid lader disse orienteringer til, svarende til hvad vi så i forbindelse med de politiske institutioner, at lede i retning af en problematisering af de autoritets- og magtrelationer, som typisk gør sig gældende i den kapitalistiske produktion. Dette kan antydes gennem nogle opgørelser, som i en lang række af lande har søgt at registrere folks holdninger til, hvorledes virksomheder bør ledes. Dette er sket ved, at respondenter er blevet bedt angive, hvilken af følgende fire muligheder, de mest hælder til:

- a: ejerne skal selv køre virksomheden og udpege lederne;
- b: ejerne og de ansatte skal sammen tage del i udvælgelsen af lederne;
- c: staten skal eje virksomheden og udpege lederne;
- d: de ansatte skal selv eje virksomheden og vælge lederne.

En samlet opgørelse over de registrerede holdninger, vurderet i forhold til de værdimæssige orienteringer, viser dels, at der ret bredt sker en problematisering af de i dag dominerende magtrelationer i de kapitalistiske virksomheder; dels viser den, at denne problematisering i særlig grad bæres frem af de grupper, som orienterer sig mod de 'post-materielle værdier'. Tabellen nedenfor viser klare tendenser i den retning.

TABEL.11. HOLDNING TIL EJERSKAB OG LEDELSE AF VIRKSOMHEDER I RELATION  
TIL VÆRDIMÆSSIG ORIENTERING.

Værdiorientering:	mat.	mix.	post-mat.	total
a) 'ejere skal udpege ledelse'	44%	37%	23%	38%
b) 'ejere og ansatte udpeger ledelse'	43%	48%	51%	47%
c) 'staten ejer og udpeger ledelse'	5%	4%	4%	4%
d) 'de ansatte ejer og udpeger ledelse'	9%	11%	21%	12%

Opgørelsen, der stammer fra 1981, sammenfatter undersøgelser fra 15 forskellige lande (Belgien, Canada, Danmark, Frankrig, Irland, Italien, Japan, Mexico, Nederlandene, Nordirland, Spanien, Storbritanien, Sydafrika, USA og Vesttyskland). Tallene angiver de procentdele, som støtter de forskellige ovennævnte ejendoms- og ledelsesformer. Kilde: Inglehart (1990), s. 303.

Det kan i denne sammenhæng ligeledes være af interesse at se, hvorledes disse holdninger udmynter sig i de forskellige aldersgrupper, jvnf. betragtningen om, at mere langsigtede udviklingsstendenser bl.a. vil slå igennem via generationsmæssige forskydninger. Hvis man her udelukkende medtager de personer, som enten peger på, at 'ejerne og de ansatte' sammen (dvs. b)), eller, at 'de ansatte' selv skal udvælge lederne (dvs. d)), viser der sig følgende billede.

**TABEL 12. HOLDNING TIL EJERSKAB OG LEDELSE I RELATION TIL ALDERSGRUPPE.**

Alder:	'ejere og ansatte udpeger ledelse' eller 'de ansatte ejer og udpeger ledelse'
15-24	63%
25-34	58%
35-44	53%
45-54	48%
55-64	46%
65-	41%

Opgørelsen, der stammer fra 1981, sammenfatter undersøgelser fra 15 forskellige lande (se tabel 11). Tallene angiver de procentdele, som enten mener, at: b) 'ejerne og de ansatte skal sammen udvælge lederne' eller, at d) 'de ansatte skal eje virksomheden og udpege ledelsen'. Kilde: Inglehart (1990), s. 454.

Jeg mener, der må tages særlige forbehold over for den netop refererede opgørelse, idet de svarmuligheder der opereres med, lider af indlysende mangler. Det er således ret uheldigt, at muligheden af en statslig eller offentlig ejendomsform kombineret med en demokratisk valgt ledelse på forhånd er udelukket, hvilket næppe kan undgå at have indflydelse på det registrerede resultat. Endvidere kunne det have været relevant at have afprøvet holdningerne til elementer af egentligt selvstyre. Disse problemer synes imidlertid ikke at kunne anfægte den konklusion, som er anført ovenfor. Nemlig, at den relativt bredt funderede problematisering som vitterlig finder sted af autoritets- og magtforholdene, som disse gør sig gældende i de kapitalistiske virksomheder, især bæres frem af de 'post-materialistisk' orienterede typer; og, kan føjes til, af de yngre generationer. Igen kan dette sidste forhold være af interesse i sig selv. Og dels har det interesse, fordi det kan indikere, at vi har at gøre med en langsigtet udviklingstendens.

Hvad angår denne generelle problematisering af de i produktionen gældende autoritetsforhold, kan der yderligere henvises til en vest-europæisk undersøgelse, der bl.a. har søgt at tage bestik af, hvorledes folk forholder sig til ledelsens direktiver. Stillet over for spørgsmålet om hvorvidt ledelsens arbejdsinstruktioner bør følges, også selvom man er uenighed heri, eller om man kun kan forvente, at sådanne instruktioner bliver fulgt, hvis folk er overbevist om deres rigtighed, hælder hovedparten af de adspurgte til det sidste alternativ. Opgørelser fra 1981 viser således, at omkring 35% mener, at arbejdsinstruktioner under alle omstændigheder bør følges, medens omkring 40% mener, man først bør overbevises om deres rigtighed.<sup>38</sup>

Det, der på baggrund af ovenstående således kan synes at aftegne sig, er et historisk udviklingsforløb, der kulturelt har været præget af et kompleks af ganske betragtelige værdimæssige forskydninger. Forskydninger, der, hvis vi formulerer det lidt slagordsagtigt, har været kendetegnet ved en øget kritisk distance til den økonomisk sagstvang, til de elitære, hierarkisk opbyggede organisationer og politiske institutioner, og til det kompleks af ordenshåndhævelse, der har karakteriseret efterkrigstidens 'industrielle kapitalisme'. Og, som positivt har været orienteret mod en meget bredt funderet demokratisk participation. Mod et perspektiv om selvbestemmelse, der både inddrager sammenhænge af arbejde og produktion, sammenhænge af politik og sammenhænge af det civile samfund.

Hvad angår nogle af de afgørende samfundsmæssige udviklingstendenser, der kan formodes at ligge bag disse kulturelle skred, er det ifølge Inglehart frem for alt den generelle velstandsstigning, der har præget perioden siden krigen, der har været afgørende. Og hertil kommer de forskydninger i erhvervsstrukturen, i de klassemæssige konstellationer og i en række grundlæggende kvalifikationer og kompetencer, som Inglehart tematiserer i forlængelse af Daniel Bell og dennes begreb om det postindustrielle samfund. De forskydninger i de klassemæssige strukturer, der følger af, at en meget bredt defineret servicesektor synes at have fået afgørende vægt i de moderne, kapitalistiske økonomier, udgør, ifølge Bell, et centralt element i denne 'postindustrialisme'.<sup>39</sup> Nye grupper af lønarbejdere, der er knyttet til disse servicefunktioner, er kommet til at præge det sociale, politiske landskab. Og med disse forskydninger kommer også nye kompetencer til at præge den politiske kultur. Ved siden af de kompetencer, der direkte er knyttet til den industrielle produktion, har der således udviklet sig kompetencer, der er funderet i bredere reproduktive eller regulerende funktioner. Og hvad angår de værdimæssige forskydninger, som har styrket de postmaterielle orienteringer, synes disse primært båret af de sociale grupper og af de generationer, der er vokset op med en vis sikkerhed, hvad angår den materielle levestandard. Og de synes i særlig grad båret af de nye grupper af lønarbejdere, som er vokset frem med den ekspanderende servicesektor.

---

<sup>38</sup> Se hertil Ashford & Timms: **What Europe Thinks**, s. 81 og Gundelach & Riis: **Danskernes værdier**, s. 58.

<sup>39</sup> Bells koncept for det post-industrielle samfund er blevet kritiseret for, at det tillægger denne vækst i serviceydelser en for stor vægt. En meget stor del af denne vækst hidrører således fra, at en lang række af de funktioner, der traditionelt forbindes med den 'klassiske industrialisme', gennem en uddybning af arbejdsdelingen blot er blevet udskilt, således at de nu varetages inden for særskilte brancher. Det er disse, der bliver sammenfattet i Bells begreb om en servicesektor. Væksten i denne sektor ligger, ifølge dette ræsonnement, mere i forlængelse af den 'klassiske industrialisme', end den repræsenterer et brud på denne. Hvad angår konceptet for et videnssamfund, er den samme type af kritik blevet fremført. Jeg deler opfattelsen bag denne kritik, men skal ikke uddybe den nærmere, da problematikken ikke forekommer afgørende for min argumentation. Se uddybende hos Gershuny (1978) og Kumar (1995).

Hele Ingleharts fremstilling af de postmaterielle orienteringer, deres snævre sammenkobling til det maslow'ske skema, deres sammenkobling til teorien om postindustrialisme, skildringen af hvorledes de er slået igennem osv., kunne meget vel give anledning til en forestilling om, at vi udelukkende har at gøre med ovenvænte nye grupper af lønarbejdere. Eller med et rent 'middelklassefænomen', om man vil.<sup>40</sup> Dette har imidlertid ikke været tilfældet. Et sted i **The Silent Revolution** hvor Inglehart opsummerer udviklingen af 'post-materielle' værdier, kan man således finde følgende passage:

"Post-materialists seem to be fairly numerous among younger professionals and civil servants. They are a good deal less prevalent among the least educated groups, but a great deal of inter-generational change seems evident even there. Post-materialist values have begun to permeate the working class. This phenomenon is less visible and less advanced than in the university milieu, but it is taking place."

Og hvad angår de politiske konsekvenser af disse værdimæssige forskydninger, de forskellige generationer og sociale lag imellem, fremføres følgende:

"For decades, the European Left has sought to give workers more of a voice in how their factories are run. After years of relative oblivion, this demand has recently taken on new vitality."

"... many industrial workers, especially the younger ones, are no longer satisfied with economic rewards alone. They demand more interesting, meaningful work. In practice, this seems to mean work where they have a chance to shape their own jobs - to express their own ideas rather than function as tools in a hierarchical system."

I forlængelse heraf gøres gældende, at:

"... indications of change are widespread, and our data suggest that post-materialist demands will become increasingly important in industry. Conflicts over these demands takes place in the classic arena of labor versus management, but it reflects an important change in the goals workers are seeking."<sup>41</sup>

Trods disse iagttagelser synes Inglehart imidlertid at forfægte det 'middelklasseperspektiv' på de værdimæssige forskydninger, som jeg antydede ovenfor. Selvom de post-materialistiske orienteringer kan ses også at trænge ind i arbejderklassen, er det primært de nye grupper af lønarbejdere eller den nye middelklasse, der ifølge Inglehart initierer det værdimæssige skift, og driver det fremad. I forhold hertil synes den 'traditionelle arbejderklasse' i højere grad bundet af de materialistiske orienteringer, der har domineret den 'klassiske industrialisme'. Og det forholder sig endvidere sådan, ifølge Inglehart, at de politiske konflikter i stigende grad kan forventes at blive centreret omkring de spørgsmål, som i forbindelse med de værdimæssige forskydninger er blevet rejst af disse nye grupperinger.

Vedrørende dette sidste punkt, dvs. forskydningerne i de dominerende konfliktakser, gør Inglehart sig bl.a. følgende betragtning:

"Our data on occupation, income, education and labor union membership make it clear

<sup>40</sup> Hele den klasseteoretiske problematik, om vi har at gøre med 'nye grupper af lønarbejdere', eller med 'en ny middelklasse', og hvad der analytisk skal lægges i disse begreber, vil ikke blive tematiseret. Jeg bruger da også de forskellige termer lidt i flæng.

<sup>41</sup> Se Inglehart (1977), s. 83-84.

that the Industrial pattern of political cleavage has by no means disappeared. Nevertheless, it probably *is* declining in importance."<sup>42</sup>

I stedet for skulle det, ifølge disse betragtninger, blive den type af spørgsmål og problemer, der er blevet tematiseret med udviklingen af de post-materialistiske orienteringer, der i stigende grad vil komme at præge den politiske dagsorden. Vi har her at gøre med en lang række af politiske felter og samfundsmæssige sammenhænge, som har afgørende indvirkning på vores livsførelse.

Trods den mangfoldighed og store forskellighed der gør sig gældende disse felter imellem, mener Inglehart dog at kunne iagttage en gennemgående tendens i retning af øget demokrati, participation og autonomi, der overordnet synes at præge disse. Som dette formuleres, har vi her at gøre med "demands for participation that affect one's life, whether it is in schools, universities, welfare agencies, offices, factories, or church." Og som det videre gøres gældende:

"Along for demands for participation, other types of issues are brought into the political arena - issues that derive more from differences in life-style than from economic needs. For example, one can point to such things as protection of the environment, the quality of life, the role of woman, the redefinition of morality, drug usage, and broader public participation in both political and non-political decision-making."<sup>43</sup>

Også Habermas har, bl.a. inspireret af Inglehart, kommenteret dette skift i det politiske mønster. Og han har forsøgt at karakterisere det i følgende koncentrerede formulering: "die neuen Konflikte entzündeten sich nicht an Verteilungsproblemen, sondern an Fragen der Grammatik von Lebensformen."<sup>44</sup> Og ligeledes Giddens har tillagt dette skift betydning. Dette viser sig dels i hans diskussion af betydningen af forskellige typer af sociale bevægelser. Og det viser sig i hans promovering af begrebet livspolitik. Livspolitikken står hos Giddens i snæver sammenhæng til det, han kalder den emancipatoriske politik, der vedrører opgøret med forskellige typer af undertrykkelse og tvang. Hvor det emancipatoriske drejer sig om sådanne opgør, og således angiver det negerende moment, angiver livspolitikken selve den positive formning af livet.<sup>45</sup>

Hvis vi stadig følger Inglehart, har, som det er fremgået, hele dette nye felt af emancipation og livspolitik, af livsformernes grammatik osv., udviklingen af de protestgrupper eller sociale bevægelser, som her har været udslaggivende, imidlertid primært været båret frem af nogle af de nye sociale grupper eller klasser, som har udviklet sig med den såkaldte postindustrialisme, jvnf. Bells begreb om samme. Dette har imidlertid betydet, at der har udviklet sig en række ret afgørende forskydninger i de politiske konfliktlinjer i forhold til, hvad Inglehart mener har været karakteristisk for den 'klassiske model', som ellers havde domineret efterkrigstiden. I forhold til denne 'model', der, groft skematiseret, havde været centreret omkring en konfliktlinje med udgangspunkt i fordelingsrelationerne i det økonomiske liv, gør Inglehart således gældende, at de politiske konfliktlinjer begyndte at aftegne sig langt mere komplekst. Og relationerne mellem socio-økonomisk baggrund og politisk orientering kom til at arte sig langt mindre entydigt end

<sup>42</sup> Ibid., s. 207-08.

<sup>43</sup> Se Inglehart (1977), s. 13. Når der i den her forbindelse tales om 'nye politiske temaer', om 'ny politik' osv., kan det være vigtigt at understrege: "Few of these issues are completely new. What is changing is their quantitative importance."

<sup>44</sup> Se Habermas (1981/II), s. 576.

<sup>45</sup> Se hertil Giddens (1994) & (1996).

tidligere.

I den 'klassiske model' syntes politiske orienteringer mod hhv. højre og venstre således at have en nogenlunde klar sammenhæng til den klasse-mæssige og sociale baggrund. Inglehart refererer i denne forbindelse til Lipset, der omkring 1960, i sin **Political Man**, giver følgende karakteristik omkring dette forhold:

"More than anything else the party struggle is a conflict among classes, and the most impressive single fact about political party support is that in virtually every economically developed country the lower income groups vote mainly for the parties of the Left, while the higher income groups vote mainly for the parties of the Right."<sup>46</sup>

De refererede kulturelle, politiske skift betyder imidlertid, at den klassiske konflikt, er blevet erstattet af eller overlejet af en ny konfliktakse. Hvor den klassiske konflikt i vid udstrækning har kunnet tematiseres i termer af den materialistiske orientering, som en fordelingskonflikt, der har defineret sig ind i en overordnet målsætning af økonomisk vækst, stabilitet osv., har den nye konfliktakse i høj grad de post-materialistiske orienteringer som sit omdrejningspunkt. Vi har således fået udviklet en ganske kompleks situation, hvor forskellige typer af konfliktmønstre synes at glide ind over hinanden. Og med denne udvikling er også de nogenlunde entydige sammenhænge mellem socio-økonomisk baggrund og politisk orientering, som Lipset havde registreret, blevet opløst.

Som Inglehart gør gældende, og jvnf. tankegangen i det maslow'ske skema, har den materialistiske orientering typisk stået stærkest blandt lavere indkomstgrupper. Men hvor disse grupper i tidligere perioder, har fremvist tendenser til at orientere sig i opposition til det herskende system, synes dette nu til dels vendt. Inglehart argumenterer her for, at relativt store dele af disse materialistisk orienterede grupper, under indtryk af, at de kulturelle og politiske orienteringer i efterkrigstidens højtudviklede kapitalisme, i høj grad har været centreret omkring det materialistiske værdikompleks, sammenholdt med den succes dette samfund har kunnet fremvise i retning af økonomisk vækst, øget velstand osv., nu skulle være mere tilbøjelige til at ville forsvare den herskende orden.

Hvad angår den post-materialistiske orientering forholder det sig derimod omvendt. Denne er typisk blevet styrket i økonomisk mere velstillede lag. Og som allerede anført, drejer det sig her i væsentligt omfang om de nye grupper af lønarbejdere, eller om den 'nye middelklasse', hvis opkomst og vækst, Inglehart forbinder med udviklingen af det post-industrielle samfund. Sammenholdt med, argumenterer Inglehart, at industrisamfundets institutioner stadig er intakte, og fungerer stærkt og dominerende, har disse post-materialistisk orienterede grupper i stigende grad orienteret sig i opposition til det herskende system. Og de har i betragteligt omfang placeret sig til venstre i det politiske spektrum.

Disse forskydninger i det politiske mønster viser sig bl.a. i den såkaldte 'class-voting', jvnf. Alford's index over samme. Ifølge dette index, der angiver differencen mellem den procentuelle andel af 'manuelle arbejdere', der orienterer sig mod det politiske venstre, og den andel af 'ikke-manuelle arbejdere', der orienterer sig mod venstre, har 'class-voting', i de højt udviklede

---

<sup>46</sup> Se Lipset (1964), s. 223-24.

kapitalistiske samfund, været stødt faldende op gennem efterkrigsperioden.<sup>47</sup>

Disse forskydninger viser sig ligeledes på den måde, at folks orienteringer mod hhv. højre og venstre i det politiske spektrum i stadig mindre grad synes direkte forbundet med deres klassemæssige baggrund, og i stigende grad synes forbundet med deres værdimæssige orienteringer. Hvis vi ser på, hvorledes folk fordeler sig i det politiske højre/venstre-spektrum, og sammenholder dette med den hidtil anvendte distinktion mellem 'manuelle' og 'ikke-manuelle arbejdere' på den ene side, og distinktionen mellem materialister og post-materialister på den anden side, så viser sig følgende billede.

**TABEL 13. OPGØRELSE PLACERING I DET POLITISKE HØJRE/VENSTRE-SPEKTRUM.**

**A. Folks placering i højre/venstre-spektrum i relation til social klassebaggrund.**

Social klassebaggrund:	% som orienterer sig mod venstre:
'manuelle arbejdere'	65%
'ikke-manuelle arbejdere'	57%

**B. Folks placering i højre/venstre-spektrum i relation til værdimæssig orientering.**

Værdimæssig orientering:	% som orienterer sig mod venstre:
'materialister'	53%
'post-materialister'	78%

Tallene sammenfatter opgørelser fra EF-landene foretaget fra 1980 til 1986. Orientering i det politiske spektrum er gjort op efter, hvorledes respondenter placerer sig på en skala fra 1 (venstre) til 10 (højre). Tabellen dækker trin 1-5. Kilde: Inglehart, (1990), s. 455.

Hvis vi skal lave en foreløbig sammenfatning over Ingleharts analyser, må vi således for det første, og som det væsentlige, hæfte os ved, at disse klart synes at demonstrere, at betragtelige kulturelle, værdimæssige forskydninger faktisk har fundet sted i de højtudviklede kapitalistiske samfund. Og, det forekommer ligeledes rimeligt at konkludere, at disse forskydninger lader sig tolke ind i sammenhæng af det, jeg har kaldt en styrkelse af det autonome princip i forhold til det heteronome. En proces, der, hvilket også synes at fremgå, har udviklet sig gennem en mere eller mindre radikal opposition til den herskende orden.

## KRITISKE KOMMENTARER TIL INGLEHART.

Nået så vidt i fremstillingen, bliver det imidlertid nødvendigt at anføre en række korrigerende betragtninger i forhold til Inglehart. Og det bliver nødvendigt at fokusere på nogle af de svage

<sup>47</sup> En situation, hvor samtlige 'manuelle arbejdere' orienterer sig mod venstre, og samtlige 'ikke-manuelle arbejdere' mod højre, vil altså give et index = 100; og en situation, hvor begge grupper har en lige fordeling af højre- og venstrestemmer, et index = 0. Se i øvrigt Inglehart (1990), s. 260, og for de skandinaviske landes vedkommende, Borre & Goul Andersen (1997), s. 123.



punkter i hans undersøgelser. Det, der frem for alt tiltrækker sig opmærksomhed i denne forbindelse, er den måde, hvorpå Inglehart forsøger at gøre brug af det maslow'ske skema. Det er nok dette punkt, der har givet anledning til den mest intense kritik.

Kritikken mod dette punkt spænder vidt. Nogle af de kritiske kommentarer vedrører således de mere grundlæggende antagelser, der ligger bag en sådan brug af Maslows model, medens andre vedrører udsagnskraften af den empiri, der bliver resultatet heraf. Hvad angår de mere grundlæggende antagelser, gør Helmut Thome således gældende, at "*dieses Model mit zentraler grundlagentheoretischen Annahmen der Soziologie nicht vereinbar ist.*"<sup>48</sup> Thome peger i denne forbindelse på, at den kompleksitet af relationer, der udspiller sig mellem udviklingen af behov på den ene side, overfor orienteringer omkring samfundsmæssige værdier på den anden, fuldstændig bliver underkendt gennem Ingleharts håndtering af denne model. De differentieringer mellem behov, interesser, normer og værdier, vi bl.a. lærer at kende fra Parsons, falder således ud af Ingleharts fokus. Og hertil kommer, at Inglehart i realiteten præsenterer os for en antropologisk figur, der forekommer helt uantagelig.

"Der Mensch, wie ihn das *Maslow/Inglehart*-Model porträtiiert, wird zu einem sozialen Wesen erst in dem Masse, wie er seine materielle Bedürfnisse egozentrisch befriedigt hat. Erst wenn er Hunger und Durst gestillt und seine leibliche Sicherheit gewährleistet sieht, kümmert er sich um seine Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe, um Zuneigung und Achtung."<sup>49</sup>

Disse betragtninger hos Thome finder jeg ganske rammende, og jeg mener da også, vi ad denne vej får lokaliseret baggrunden for nogle af de helt afgørende mangler i Ingleharts koncept. Underkendelsen af de differentieringer og af den kompleksitet, der præger forholdet mellem behov og samfundsmæssige værdier, betyder således, at Inglehart kun ofrer det institutionelle niveau, inden for hvilket spillet og de mulige konflikter mellem forskellige behov og samfundsmæssige værdier udfolder sig, meget ringe opmærksomhed. Og det er da også ganske påfaldende, i hvor ringe grad Inglehart, i sine forsøg på at forklare de værdimæssige forskydninger, inddrager de sammenhænge af institutionaliseret orden, der har præget efterkrigstiden. Det forbliver i det væsentlige ovennævnte højst problematiske, antropologiske figur, Inglehart trækker på i sine forklaringsforsøg.

Denne figur er imidlertid ikke kun problematisk, fordi den rummer en række uholdbare teoretiske antagelser. Den giver også empiriske problemer. De manglende begrebsmæssige differentieringer, det manglende fokus på det institutionelle niveau, samt selve den maslow'ske model har således givet anledning til en række uklarheder, vedrørende tolkningen af det empiriske materiale. Som det skulle være fremgået, bruger Inglehart den maslow'ske model på den måde, at han for at komme på sporet af det hierarki af motivationer, denne model rummer, beder respondenter prioritere mellem forskellige typer af præferencer. Afhængig af disse prioriteringer, bliver respondenter da typificeret som hhv. materialistisk orienterede, som post-materialister, eller som 'mixed types'. Denne fremgangsmåde er imidlertid blevet kraftigt kritiseret, idet den synes at tvinge respondenter ind i nogle helt arbitrære valg, der ikke på nogen måde kan siges at modsvare de sociale realiteter. Og i sammenhæng med den manglende refleksion over de dominerende institutionelle sammenhænge, åbner denne fremgangsmåde for helt afgørende uklarheder.

<sup>48</sup> Se Thome (1985), s. 32.

<sup>49</sup> Se op.cit., s. 32-33.

Sådanne uklarheder gør sig gældende i to henseender. Som det vil være fremgået, står hele spørgsmålet om det eventuelle brud med en hidtil dominerende, moderne civilisationsmodel, til fordel for en postmoderne model, ganske centralt for Ingleharts problematik. Og som vi har set, tilskrives den post-materialistiske orientering en helt afgørende rolle i en sådan sammenhæng. Men, som det er blevet påpeget, kan det kun vanskeligt aflæses af Ingleharts typiseringer, om de post-materialistiske værdier reelt er udtryk for en orientering, der formulerer sig i opposition til den herskende orden, og tendentielt peger i retning af en anden type af civilisationsmodel. De post-materialistiske værdier kan rumme en sådan orientering, hvilket der da også synes at være rimeligt belæg for. Men, disse orienteringer vil også kunne opfattes som udtryk for en orientering, der ikke signalerer opposition til det herskende system, men blot signalerer den distance til situationer af social nød eller økonomisk pres, og til bekymringer desangående, som er en integreret del af det herskende stratifikationssystem. Med reference til Bourdieu kan således gøres gældende, at de symbolske kampe, der udfolder sig inden for det herskende stratifikationssystem, udmærket vil kunne give sig udtryk i post-materialistiske orienteringer. Post-materialismen vil i en sådan sammenhæng næppe kunne opfattes som udtryk for nogen systemopposition, men vil i stedet udgøre et element i en bestemt type af middelklassehabitus.<sup>50</sup> Yderligere er det i denne forbindelse blevet påpeget, at distinktionen mellem den materialistiske og den post-materialistiske orientering kan være rent fiktiv, idet flere af de prioriteringer, der definerer den post-materialistiske type, kan vise sig at være et led i 'strategier', der i virkeligheden er rettet mod materialistiske mål. Selvstændig dømmekraft, en evne til kritisk stillingtagen, orienteringer mod indflydelse, selvudfoldelse o.lign. kan således, i bestemte typer af karriereforløb, vise sig at være nødvendige kompetencer. I en sådan sammenhæng vil de post-materialistiske orienteringer ikke behøve at være i nogen opposition til materialismen, men vil i realiteten kunne stå i et instrumentelt forhold til denne.<sup>51</sup>

Med indvendinger af denne art bliver det således klart, at den post-materialisme, som Inglehart har registreret, ikke entydigt kan tolkes i retning af en tendens eller strømning, der peger ud over den herskende, moderne civilisationsmodel. Der kan næppe herske tvivl om, at post-materialismen også rummer sådanne perspektiver. Men den kan altså også være udtryk for tendenser eller strømninger, der følger sig ganske gnidningsløs ind i den herskende orden.

Hvor vi således har at gøre med en række uklarheder, hvad angår den måde hvorpå de post-materialistiske orienteringer skal tolkes, har vi ligeledes at gøre med uklarheder, hvad angår den materialistiske orientering. Her giver igen det maslow'ske skema, sammenholdt med dén 'rankingmetode', Inglehart anvender, fortolkningsproblemer. Hvor det første problem, vedrørende tolkningen af de post-materialistiske værdier, typisk vil gøre sig gældende inden for de forskellige nye lønarbejdergrupper eller dele af den nyere middelklasse, gør det andet problem, vedrørende tolkningen af de materialistiske værdier, sig typisk gældende inden for de dele af arbejderklassen, der stadig føler sig udsat for socialt, økonomisk pres. Her vil en positiv holdning, hvad angår de post-materialistiske værdier, meget nemt komme til at figurere som materialistisk, fordi de sociale, økonomiske vilkår stadig bliver oplevet som prekære, og fordi Ingleharts undersøgelsesmetode, som anført, påtvinger respondenterne at prioritere og vælge. Hvor vi, hvad det første problem angår, kan siges at få registreret for mange post-materialister, i forhold hvad Inglehart egentligt lægger i dette begreb, får vi således, hvad angår dette andet problem, registreret for få.

<sup>50</sup> Se hertil Bourdieu (1992), kap. 4, s. 244 ff. Se endvidere Vester (1992).

<sup>51</sup> Se hertil Marsch (1977).

Endelig kan vi hertil føje, at der er bestemte orienteringer, der overhovedet ikke kan komme til udtryk i Ingleharts skema. Inglehart forsøger på den ene side at registrere de typer, der nedprioriterer øget demokratisering osv. på grund af oplevet økonomisk pres eller usikkerhed; det vil sige de materialistisk orienterede. Og han forsøger på den anden side at registrere de typer, der ønsker denne demokratisering, fordi det økonomiske pres menes overvundet; det vil sige post-materialisterne. Men de orienteringer, der i opposition til den herskende orden, tilstræber øget indflydelse og demokrati, bl.a. med henblik på at sikre fundamentale materielle interesser, er principielt udelukket fra ytre sig. En sådan orientering kan simpelthen ikke formuleres ind i den Ingleharts'ske skematik.<sup>52</sup>

Disse mangler hos Inglehart betyder naturligvis, at hans empiriske materiale og hans fortolkninger af dette, må læses med ret omfattende forbehold. Ingleharts meget forenklede begrebsapparat, og hans utilstrækkelige fokus på de sammenhænge af institutionel orden, der hører det moderne samfund til, betyder således, at flere vigtige distinktioner falder på gulvet.

Som skitseret ovenfor, betyder dette, at Inglehart vanskeligt kan skelne mellem orienteringer af post-materialisme, der er karakteriseret ved en art protest mod de grundlæggende strukturer i vores stratifikationssystem, over for orienteringer, der blot føjer sig ind i dette system. Inden for sammenhænge af erhvervs- og arbejdsliv har han ligeledes vanskeligt ved at skelne mellem orienteringer af post-materialisme, der er i opposition til de dominerende produktions- og virksomhedshierarkier, over for orienteringer, der fremmes eller ligefrem fordres af disse. Post-materialistiske orienteringer, der peger i retning af øget indflydelse eller selvstændighed i produktions- og arbejdslivet, kan således være udtryk for en stærk opposition til de hierarkier, der har præget den fordristiske industriproduktion; men disse orienteringer kan også være et udtryk for tilpasning til nye krav og fordringer, der hidrører fra nye typer af virksomhedsorganisering; det være sig inden for servicevirksomhed, eller inden for den mere fleksible industriproduktion.

Så vidt jeg kan se er det også uklarheder af denne art, der gør det vanskeligt for Inglehart at skelne mellem den type af opgør med politiske, bureaukratiske magthierarkier, der er et udtryk for en reel demokratisering, i forhold til de typer af opgør, der indgår som led i en art deregulering, hvor vi blot har at gøre med, at markedets institutioner søges styrket på bekostning af de statslige, administrative apparater. Og det er, så vidt jeg kan se, en sådan mangel på distinktion, der gør sig gældende, når Inglehart mener at kunne iagttage en ubrudt, kontinuerlig udvikling, der fører os ud af det moderne civilisationsmønster, frem mod den postmoderne civilisation.

Som det fremgik tidligere i dette kapitel, mente Inglehart at vi historisk befandt os i et sådant civilisatorisk brud. "A modern worldview that was once firmly established has gradually given way to Postmodern values that emphasize human autonomy and diversity instead of the hierarchy and conformity that are central to modernity."<sup>53</sup> Vi er, ifølge Inglehart, på vej mod en postmoderne civilisation, karakteriseret ved "the decline of hierarchical institutions and rigid

---

<sup>52</sup> Det er jo i høj grad en sådan orientering, der har karakteriseret den klassiske arbejderbevægelse. Når Inglehart forsøger at gøre gældende, at denne type orienteringer, kulturelt er blevet svækket op gennem efterkrigstiden, kan han naturligvis have ret. Et empirisk belæg, der har udgangspunkt i denne skematik, må dog betragtes som en vits.

<sup>53</sup> Se Inglehart (1997), s. 27.

social norms, and by the expansion of the realm of individual choice and mass participation.”<sup>54</sup>

Det værdimæssige skift, der har været med til at styrke de post-materialistiske orienteringer, er én vigtig faktor i denne sammenhæng. Og hertil kommer, fremfører Inglehart, at den type af organisationer, der var med til at præge moderniteten, i høj grad har mistet deres effektivitet. Inglehart uddyber denne sammenhæng:

“The bureaucratic state, the disciplined, oligarchical political party, the mass-production assembly line, the old-line labor union, and the hierarchical corporation all played enormously important roles in mobilizing and organizing the energies of masses of people; they made the industrial revolution and the modern state possible. But they have come to a turning point for two reasons: first, they are reaching limits in their functional effectiveness; and second, they are reaching limits in their mass acceptability.”<sup>55</sup>

Styrkelsen af de markeds-mæssige relationer er for Inglehart et vigtigt, og centralt led i denne udvikling. Han gør således gældende:

“One of the key developments of recent years has been a growing skepticism about the desirability and effectiveness of state planning and control, a growing concern for individual autonomy, and a growing respect for market forces.”<sup>56</sup>

Og videre:

“A Postmodern institutional and cultural shift takes place, in which there is increasing emphasis on individual autonomy, culturally, and a trend toward decentralization, marketization, and less hierarchical institutions.”<sup>57</sup>

Med disse markeringer får Inglehart uden tvivl peget på helt afgørende træk ved den sociale, kulturelle udvikling, vi aktuelt befinder os i. Og det forekommer mig, at han ganske rammende får karakteriseret en del af den mentalitet, der i dag præger det ideologiske klima. Ikke desto mindre finder jeg hans fortolkning af disse udviklingstendenser, og dermed den betydning, han tillægger disse, ret problematisk.

Hvis vi sammenligner til sammenhænge af administrative forordninger, og til de krav om konformitet, til de tiltag af disciplinering osv., der kan være forbundet med disse, vil markeds-mæssige relationer uden tvivl kunne frembyde flere elementer af individuelle valg, som det bliver antydnet i de citerede passager. Og der er vel heller ikke tvivl om, at der til de mange forbrugsvalg, der knytter sig til markedet, kan være forbundet et stil- og identitetsarbejde, som bl.a. kan bidrage til, hvad Inglehart kalder den individuelle autonomi.<sup>58</sup>

Det forekommer imidlertid højst problematisk udelukkende at fokusere på denne side ved de markeds-mæssige relationer, idet disse jo også har et meget stærke elementer af disciplin knyttet til sig. Det var dette disciplinære aspekt ved markedet, Weber fokuserede på, når han skildrede den kapitalistiske økonomi, som et ‘uhyre kosmos’, der konfronterer det enkelte individ. Det var dette

---

<sup>54</sup> Ibid., s. 30.

<sup>55</sup> Ibid., s. 28.

<sup>56</sup> Ibid., s. 238.

<sup>57</sup> Ibid., s. 315.

<sup>58</sup> Problematikken omkring dette stilarbejde, altså hvordan det forholder med, at ‘klæder skaber folk’, findes behandlet hos Bourdieu (1992) og Giddens (1996).

diciplinære aspekt, der blev tematiseret som følger:

“For så vidt den enkelte indgår i markedsmekanismen, påtvinger dette system ham normerne for hans økonomiske handlen. Den fabrikant, der vedvarende handler i modstrid med disse normer, bliver økonomisk lige så ufravigeligt elimineret, som den arbejder, der ikke kan eller vil tilpasse sig dem, bliver sat på gaden som arbejdsløs.”<sup>59</sup>

Og det var bl.a. dette diciplinære aspekt ved markedet, der blev satset på i den bølge af ny-liberalisme og ny-konservatisme, som meget markant kom til at præge ‘80’erne.<sup>60</sup> Og selvom Inglehart vil gøre gældende, at “economic rationality determines human behaviour less narrowly than before”, og at “the realm of the possible has expanded, and cultural factors are becoming more important”, kan disse strømninger dog næppe siges at have været uden virkninger. Også hvad angår de værdimæssige orienteringer.

Ingleharts fuldstændige negligering af dette aspekt ved de markedsmæssige relationer, hænger imidlertid sammen med, at han ligeledes negligerer den i denne sammenhæng meget vigtige distinktion mellem markedet og det civile samfund. Og denne manglende distinktion betyder på sin side, at Inglehart i væsentlig grad afskærer sig selv fra at kunne skelne mellem de forskellige faser, vi har haft at gøre med, hvad angår det værdimæssige skift, som her står til debat.

Hvad angår det, jeg i denne forbindelse vil kalde den første fase af dette skift, en fase der strakte sig fra omkring slutningen af ‘60’erne til omkring slutningen af ‘70’erne, synes dette således netop at have været båret af strømninger, der havde deres rødder i det civile samfund. Og dette værdimæssige skift synes i høj grad at have udviklet sig i sammenhæng med en række af kritiske opgør, rettet mod den overordnede ‘udviklingsmodel’, der havde præget efterkrigstiden. En række vigtige sammenhænge i den institutionelle orden, der havde båret denne model, og en række af de administrative og organisatoriske arrangementer, der havde præget denne, blev således udsat for kritik, og det synes i høj grad at være omkring disse spændinger, det værdimæssige skift fandt sted. Vi havde at gøre med det, jeg i det foregående kapitel omtalte som kritiske brud, der udfolder sig inden for en given udviklingsmodel.

Som påpeget af Inglehart, medførte hele det kompleks af industriel vækst og velfærdsstatslige arrangementer, der kom til at præge efterkrigstiden, omfattende økonomiske og sociale forbedringer for store befolkningsgrupper. Perioden var således præget af en hidtil uset stigning i økonomisk velstand, og den var præget af, at der udviklede sig omfattende komplekser af sociale rettigheder. Men; vi havde ikke kun at gøre med fremskridt af denne art. Og flere af de sammenhænge, der havde udgjort rammerne for denne udvikling blev da også i stigende grad problematiseret. Således begyndte de forhold, hvorunder den industrielle produktion havde udviklet sig, at blive gjort til genstand for kritik, og der udviklede sig konflikter, der havde rødder i de organisatoriske forhold, og i de principper for produktivitetsudvikling, der havde præget efterkrigstidens fordisme. De hierarkier og magtforhold, der havde præget produktionslivet, blev således antastet. Og ligeledes blev de institutionelle rammer, der gennem en periode havde skullet regulere forholdet mellem kapital og lønarbejde sat under pres eller direkte sprængt (i form af såkaldte ‘vilde strejker’, meget omfattende strejkebevægelser o.lign.). De elementer af konformisme og normalisering, der dels var en følge af fordismens masseproduktion og

<sup>59</sup> Weber (1976), s. 30.

<sup>60</sup> Se eksempelvis om Reagans og Thatchers politik i Armstrong, Glyn & Harrison (1984).

massekonsum, og dels var en følge af den administrative forvaltning, hvorigennem de forskellige sociale rettigheder blev realiseret, blev ligeledes udsat for kritik. En kritik, der bl.a. udviklede sig i sammenhæng med det meget brede skift i stemninger, orienteringer og livsførelse, Hobsbawm betegner som efterkrigstidens 'kulturelle revolution'.<sup>61</sup> Endvidere blev de typer af kønsrelationer og de seksuelle normer, der havde præget denne udvikling, problematiseret. Det samme gjaldt den type af naturbeherskelse, der havde præget fordismen. Og den type af militarisme, der var blevet praktiseret, såvel i forhold til den tredje verden som i forhold til øst/vest-konflikten blev udsat for kritik. Denne kritik og disse problematiseringer blev båret frem af de mange forskelligeartede sociale bevægelser, som så dagens lys fra 1960'erne og frem.

Det er med reference til nogle af disse kulturelle, sociale, og politiske bevægelser, Alain Touraine har peget på, hvorledes det, han har kaldt 'self-management', blev til det afgørende fokus for sociale konflikter. Et perspektiv om 'self-management', der udviklede sig i opposition til hele det kompleks af et 'programmeret samfund', som for Touraine syntes at udgøre essensen af efterkrigstidens udvikling.<sup>62</sup> Det er, hvis vi følger Touraine, gennem det kritiske opgør med de sammenhænge tekno-økonomiske strukturer og administrative apparater, der, gennem en meget omfattende og intensiv styring og regulering, formede alle aspekter af socialt liv, der blev åbnet for dette princip om selvstyre eller 'self-management'. Det var altså på baggrund af disse omfattende sammenhænge af regulering, og med rødder i de forskellige sociale bevægelser, der blev åbnet for det autonome princip.

Det synes således at være på baggrund af de spændingsforhold, som her er antydnet, at de afgørende orienterings- og værdimæssige skift har fundet sted. Spændingsforhold mellem den betydelige vækst i den materielle rigdomsproduktion og de særlige former, hvorunder denne er pågået; og spændingsforhold mellem de omfattende reguleringstiltag, der er udgået fra økonomiske strukturer, administrative apparater osv. og de bestræbelser på en selvstændig formning af de sociale, kulturelle sammenhænge, der har rødder i det civile samfund. Vi synes således at have haft at gøre med tendenser i det civile samfund, som kraftigt har antastet den type af regime, og den form for hegemoni, der havde domineret efterkrigstiden. Vi havde at gøre med tendenser i det civile samfund, der både antastede de dominerende sammenhænge af økonomisk og administrativ magt og regulering, og de typer af kulturelle orienteringer, hvorigennem denne magt havde fået legitimitet.

I forhold til Inglehart forekommer det således vigtigt at understrege, at det i det væsentlige må være gennem de spændingsforhold, der har præget de dominerende institutionelle sammenhænge i efterkrigstiden, vi kan forstå de kulturelle og værdimæssige forskydninger. Og det synes vigtigt at understrege, at vi har haft at gøre med processer af omfattende systemkritik, som havde rødder i det civile samfund.

Dette sidste punkt forekommer mig helt afgørende, idet vi fra starten af '80'erne begynder at få at gøre med helt anderledes samfundsmæssige tendenser, som synes at få afgørende indflydelse på betydningen af de kulturelle orienteringer. De økonomiske konjunkturer havde afgørende ændret sig, og der syntes ikke umiddelbart at være udsigter til, at en ny fase af vækst skulle være på vej. I dette klima af økonomisk afmatning, hvor de hidtil gængse strategier af økonomisk

---

<sup>61</sup> Jvnf. kap. 11 i Hobsbawm (1995).

<sup>62</sup> Se Touraine (1981), s. 6 ff. og s. 22 ff.

politik syntes ude af stand til at pege fremad, blev forskellige varianter af ny-liberalisme og ny-konservatisme kraftigt styrket op gennem '80'erne. Og et af de helt afgørende træk ved disse strømninger, var deres ihærdige bestræbelser på at styrke markedet på bekostning af de forskellige sammenhænge af regulering, som hidtil havde været dominerende. Slagord om 'deregulering', 'privatisering', 'fleksibilitet' osv. kom nu på den politiske dagsorden. Nye typer af politisk praksis blev sat i værk, og nye typer af politisk ideologi kom til meget markant at præge det kulturelle landskab.

I forhold til den proces jeg kort har skitseret ovenfor, og som jeg vil henføre til det, jeg kalder den første fase af det kulturelle skift, er denne nye diskurs af ny-liberalisme og ny-konservatisme karakteriseret ved helt anderledes tendenser. Vi har således ikke længere at gøre med en systemkritik, der med udgangspunkt i en given udviklingsmodel forsøger at omforme denne gennem opposition og demokratisering 'nede fra'. Vi har nu at gøre med et projekt, der har udgangspunkt i, og i en vis forstand er et udtryk for denne models strukturelle krise. Vi har at gøre med et projekt, der initieres 'fra oven'; et projekt, der primært tager sigte på at gøre op med og fjerne alle de regulerende tiltag, der har sat grænser for kapitalens virke. Denne anden fase er lige som den første rettet imod former for regulering. Men vi har nu at gøre med et projekt, der har rødder i markedet og i de ejendomsforhold, der karakteriserer dette. Og vi har at gøre med et projekt, hvis overordnede sigte er en styrkelse af kapitalens herredømme. 'Privatisering', 'deregulering' og 'fleksibilitet' bliver således til slagord for en politik, der i princippet skal fjerne alle de foranstaltninger, der har virket beskyttende i forhold til naturen, i forhold til arbejdsmiljø, og i forhold til den sociale reproduktion i bredere forstand.

Hvor vi i den første fase af det kulturelle skift havde at gøre med folkelige bevægelser, der 'nede fra', gennem en styrket demokratiske indflydelse, søgte at udvikle elementer af 'self-management', har vi med denne anden fase at gøre med initiativer 'fra oven'. Vi har at gøre med udtryk for, og med strategier til overvindelse af en strukturel, organisk krise, som antager form af det, vi med Gramsci kan kalde for en 'passiv revolution'.

Man kan naturligvis diskutere, hvor langt denne kapitalistiske restaureringspolitik har bevæget sig. Og man kan diskutere dens styrke; dens virkemåde osv. Men det forekommer dog evident, at en sådan politik har gjort sig gældende, og at en sådan har influeret på de kulturelle orienteringer. Ingleharts betragtninger af kontinuitet, vedrørende de kulturelle forandringer, synes derfor ikke holdbare. På den anden side synes denne restaureringspolitik trods alt ikke fuldstændig at have udradere de tendenser i retning af det autonome, som udviklede sig med den første fase af brud. I hvert fald kan vi se, hvorledes tendenser af autonomi hele tiden forsøger at formulere sig ind i dette projekt; og vi kan se dette projekt appellerer til elementer af autonomi; eller til forestillingen om samme. Det kunne således synes, som om det autonome ikke er blevet udraderet, omend det nok er blevet omformet. Men fra at have været udgjort et perspektiv, der udviklede sig i opposition til økonomisk og administrativ magt, synes dette nu at være blevet underordnet en bestemt kapitalistisk strategi. Hvor det autonome princip tidligere stod i klar opposition til den type af hegemoni der havde præget efterkrigstiden, synes det nu underordnet de bestræbelser, der i form af en 'passiv revolution' søger at etablere en ny kapitalistiske udviklingsmodel

En mere præcis redegørelse for, hvorledes det autonome perspektiv er blevet omformet, og mere præcise vurderinger af, i hvilken udstrækning det repræsenterer en opposition til, og i hvilken

udstrækning det blot følger sig ind i denne 'passive revolution', vil imidlertid kræve et mere systematisk arbejde. Et arbejde, der bl.a. vil indebære en kritisk rekonstruktion af den værdiforskning, jeg her har refereret.<sup>63</sup> Dette arbejde overskrider dog, hvad jeg har kunnet udvikle inden for nærværende projekt. Ovenstående betragtninger må derfor stå som formodninger, og som forsøgsvisе perspektiveringer, der måske ville kunne fungere som ledetråde for et videre arbejde.

---

<sup>63</sup> Dvs. Inglehart m.fl.



Litteratur:

Adorno, Th.W. (1970a)[1966]. **Negative Dialektik**. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag.

Adorno, Th. W. [1959]. 'Erfahrungsgehalt', i Adorno (1970b).

Adorno, Th. W. (1970b). **Drei Studien zu Hegel**. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag.

Alexander, Jeffrey C. (1983). **The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons**. Berkeley/L.A.: University of California Press.

Althusser, Louis (1969). **For Marx**. Rhodos.

Althusser, Louis (1972). **Om ideologiske statsapparater**. København/Århus.

Althusser, Louis & Balibar, Etienne (1979). **Att läsa kapitalet, I & II**. Stockholm: Bo Cavefors Bokförlag.

Altvater, Elmar (1991). **Die Zukunft des Marktes**. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Amin, Arrighi, Frank & Wallerstein (red.) (1990)[]. **Transforming the Revolution. Social Movements and the World System**. New York: Monthly Review Press.

Anderson, Perry (1977)[1971]. **Betrægtninger over marxismen i den vestlige verden**. København: Finn Suensons Forlag.

Anderson, Perry (1977)[]. 'The Antinomies of Antonio Gramsci', i **New Left Review**, 100.

Archer, Margaret S. (1988)[]. **Culture and agency**. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, Ph., Glyn, A. & Harrison, J. (1984). **Capitalism since World War II**. London: Fontana Paperbacks.

Ashford, Sheena & Timms, Noel (1992). **What Europe Thinks. A Study of Western European Values**. (Dartmouth).

Avineri, Shlomo (1976)[1972]. **Hegels Theorie des Modernen Staates**. (Frankfurt a.M.).

Badham, R.J. (1986). **Theories of Industrial Society**. (London & Sydney).

Barnes, Samuel H. & Kaase, Max et al. (1979). **Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies**. (Beverly Hills).

Baudrillard, Jean (1978). **Agonie des Realen**. Berlin: Merve Verlag.

Baudrillard, Jean (1987)[1983]. **Det fatale**. København: Gyldendal.

- Beck, Ulrich (1997)[1986]. **Risikosamfundet - på vej mod en ny modernitet**. København: Hans Reitzels Forlag.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash S. (1994)[]. **Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order**. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1998)[]. **Democracy without Enemies**. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Daniel (1960). **The End of Ideology**. Glencoe.
- Bell, Daniel (1973). **The Coming of Postindustrial Society**. N.Y..
- Bell, Daniel (1976). **The Cultural Contradictions of Capitalism**. N.Y..
- Bell, Daniel (1987). 'Informationssamfundet', i Bell et al., **Informationssamfundet - avanceret magtteknik**. (Kbh.).
- Bell, Daniel et al. (1987). **Informationssamfundet - avanceret magtteknik**. Kbh..
- Bellah, R.N. (edit.). **Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings**. Chicago and London.
- Berger, P. L. & Luckmann, Th. (1972)[1966]. **Den samfundsskabte virkelighed**. Lindhart og Ringhof.
- Berman, Marshall (1983). **All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity**. London.
- Bernstein, Eduard (1979)[]. **Socialismens förutsättningar och socialdemokratins uppgifter**. Lund: Arkiv.
- Berlin, Isaiah (1969)[1958]. 'Two Concepts of Liberty', i Berlin (1969).
- Berlin, Isaiah (1969)[]. **Four Essays on Liberty**. Oxford & N.Y.: Oxford University Press.
- Bobbio, Norberto (1979). 'Gramsci and the conception of civil society', i Mouffe (1979).
- Borre, Ole & Goul Andersen, Jørgen (1997). **Voting and Political Attitudes in Denmark**. Aarhus: Aarhus University Press.
- Bourdieu, Pierre (1997). **Af praktiske grunde**. København: Hans Reitzels Forlag.
- Boyer, Robert (1990)[]. **The Regulation School: A Critical Introduction**. New York: Columbia University Press.
- Brand, Karl-Werner (1982)[]. **Neue soziale Bewegungen**. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Brand, Karl-Werner (1990). 'Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves og Cultural Criticism and Mibilization Cycles of New Middle-class Radicalism', i Dalton & Kuechler (1990).

Buci-Glucksmann, Christine (1980)[]. **Gramsci and the State**. London: Lawrence & Wishart.

Bukharin, Nikalai (1969)[1921]. **Historical Materialism. A System of Sociology**. Michigan: The University of Michigan Press.

Bürklin, Wilhelm (1988). 'Wertwandel oder zyklische Wertaktualisierung?', i Luthe & Meulemann (1988).

Cammet, J.M. (1967). **Antonio Gramsci and the Origins of Italien Communism**. Stanford: Stanford University Press.

Comte, August (1979). **Discours sur L'Esprit Positif/Rede über den Geist des Positivismus**. Hamburg.

Comte, August (1974). **The Essential Writings**. I Lenzer, G., **August Comte and Positivism. The Essential Writings**. (N.Y.).

Croce, Benedetto (1966). **Historical Materialism and the Economics of Karl Marx**. London & Edinburgh: Frank Cass & Co.

Croce, Benedetto (1970). **History as the Story of Liberty**. Chicago: Gateway Edition.

Crozier, M., Huntington, S:M: & Watanuki, J. (1975). **The Crisis of Democracy**. The Trilateral Commission.

Dalton, R.J. & Kuechler M. (red.) (1990). **Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies**. (Cambridge).

Dilthey, Wilhelm (1970)[]. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**. (Frankfurt a.M.).

Durkheim, Emile (1964)[1893]. **The Division of Labor in Society**. (N.Y.).

Durkheim, Emile (1970). **Suicide**. London: Routledge.

Durkheim, Emile (1972). **Den sociologiske metode**. (København).

Durkheim, Emile (1973a). 'The Dualism os Human Nature and its Conditions', i Bellah (1973).

Durkheim, Emile (1973b). **Moral Education**. N.Y.: Free Press.

Durkheim, Emile (1974). **Sociology and Philosophy**. N.Y.: Free Press.

Durkheim, Emile (1974a). 'Value judgments and judgments of reality', i Durkheim (1974).

- Durkheim Emile (1992). **Professional Ethics and Civic Morals**. London & N.Y.: Routledge.
- Eagleton, Terry (1991). **Ideology**. London: Verso.
- Engels, F. (1890). 'Engels to Schmidt in Berlin, oct. 27, 1890', i ....
- Engels, F. (1893). 'Engels to F. Mehring in Berlin, july 14, 1893', i ...
- Ester, P., Halman, L. & Moor, R. de (1993). **The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America**. (Tilburg).
- Frank, A. G. & Fuentes, Marta (1990). 'Civil Democracy: Social Movements in Recent World History', i Amin, Arrighi, Frank & Wallerstein (red.) (1990).
- Fröbel, F., Heinrichs, J. & Kreye, O. (edit.)(1981). **Krisen in der kapitalistischen Weltökonomie**. Hamburg: Rowohlt.
- Gershuny, Jonathan (1978). **After Industrial Society? The Emerging Self- Service Economy**. London: Macmillan.
- Giddens, Anthony (1971). **Capitalism and Modern Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1976)[]. **New Rules of Sociological Method**. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1984). **The Constitution of Society**. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1994)[1990]. **Modernitetens konsekvenser**. København: Hans Reitzels Forlag.
- Giddens, Anthony, (1996)[1991]. **Modernitet og selvidentitet**. København: Hans Reitzels Forlag.
- Giddens, Anthony (2000). **En løbsk verden**. København. Hans Teitzels Forlag.
- Giovanni, Biagio de (1979). 'Lenin and Gramsci: state, politics and party', i Mouffe (1979).
- Godenzi, Alberto (1985). **Wertwandel zwischen Hoffnung und Unbehagen**. (Zürich).
- Gouldner, A.W. (1971)[1970]. **The Coming Crisis of Western Sociology**. London: Heinemann.
- Gramsci, Antonio (1977). **Selections from Political Writings (1910-1920)**. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio (1978). **Selections from Political Writings (1921-1926)**. London: Lawrence & Wishart.

- Gramsci, Antonio (1971). **Selections from the Prison Notebooks**. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio (1991). **Fængselsoptegnelser I**. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Greve, Anni (red.)(1998). **Sociologien om velfærd - et gensyn med Émile Durkheim**. København: Roskilde Universitetsforlag.
- Gundelach, Peter & Riis, Ole (1992). **Danskernes værdier**. (København).
- Habermas, Jürgen (1968). **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1985). **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983)[1962]. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. (Darmstadt).
- Habermas, Jürgen (1975). **Legitimationsprobleme in senkapitalismen**. (København).
- Habermas, Jürgen (1981). **Theorie des kommunikativen Handelns. I & II**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994)[1992]. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994a)[1990]. 'Staatsbürgerschaft und nationale Identität', i Habermas (1994).
- Harding, S. & Phillips, D. & Fogarty, M. (1986). **Contrasting Values in Western Europe. Unity, Diversity and Change**. (London).
- Hegel, G.W.F. (1966)[]. **Philosophie der Geschichte**. (Stuttgart).
- Hegel, G.W.F. (1969)[1830]. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1970)[1821]. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hilferding, Rudolf (1973)[1927]. 'Die Aufgaben der Sozialdemokratie in der Republik', i **Organisierter Kapitalismus**. Sozialökonomische Studientexte 10. Rotdruck.
- Hindrichs, W: & Negt, O. (edit)(1992). **Der schwierige Weg zur Arbeiteremanzipation**. Bremen.
- Hirsch, J. & Roth, R. (1986). **Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Postfordismus**. Hamburg: VSA-Verlag.
- Hirsch, J. (1990). **Kapitalismus ohne Alternative?** Hamburg: VSA-Verlag.

Hirst, Paul (1997). **Globalisering, demokrati og det civile samfund**. København: Hans Reitzels Forlag.

Hobsbawm, Eric (1981). 'Die Krise des Kapitalismus in historischer Perspektive', i Fröbel, Heinrichs & Kreye (1981).

Hobsbawm, Eric (1995)[1994]. **Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991**. London: Abacus.

Hughes, H. Stuart (1980). **Bevidsthed og samfund. Samfundstænkningen i Europa 1890-1930**. København: Nyt Nordisk Forlag.

Huntington, Samuel P. (1974). 'Postindustrial Politics: How Benign Will It Be?', i **Comparative Politics**, jan., 1974.

Huntington, Samuel P. (1975). 'The Democratic Distemper', i **The Public Interest**, no 41, 1975.

Husserl, Edmund (1954). **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie**. Edmund Husserl Gesammelte Werke, VI. (Haag).

Inglehart, Ronald (1977). **The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics**. New Jersey: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald (1990). **Culture Shift in Advanced Industrial Society**. New Jersey: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald (1997). **Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Changes in 43 Countries**. New Jersey: Princeton University Press.

Jessop, Bob (1990). **Fordism and postfordism. A Critical Reformulation**. København: COS Research Report 16.

Jessop, Bob (1990). **State Theory**. Cambridge: Polity Press.

Kaase, Max (1979). 'Legitimitätskrise in westlichen demokratischen Industriegesellschaften: Mythos oder Realität?', i Klages & Kmiecik (1979).

Kaase, Max (1984). 'The Challenge of the "Participatory Revolution" in Pluralist Democracies', i **International Political Science Review**, vol. 5, no. 3, 1984.

Kant, Immanuel (1969)[1783]. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel (1968)[1781]. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1961)[1785]. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Stuttgart: Reclam.

Kitschelt, Herbert (1994). **The Transformation of European Social Democracy**. N.Y./Cambridge: Cambridge University Press.

Klages, Helmut (1985). **Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen**. Frankfurt a.M.

Klages, Helmut & Herbert, Willi (1983). **Wertorientierung und Staatsbezug**. Frankfurt a.M.

Klages, Helmut & Kmieciak, Peter (Hsg.) (1979). **Wertwandel und Gesellschaftlicher Wandel**. Frankfurt a.M.

Klages, Hippler & Herbert (edit.) (1992). **Werte und Wandel**. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Kondratieff, N.D. (1926)[]. 'Die Langen Wellen der Konjunktur', i **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, Band 56. Tübingen.

Korsch, Karl (1972)[1923]. **Marxisme og filosofi**. Stavanger: Pax Forlag.

Kumar, Krishan (1995). **From Post-Industrial to Post-Modern Society**. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Lau, Christoph (1988). 'Gesellschaftliche Individualisierung und Wertwandel', i Luthe & Meulemann (1988).

Lenin, V.I. (1972). **What must be done?** Coll. Works, vol. 5.

Lenin, V.I. (1972). **Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution**. Coll. Works, vol. 9.

Lenzer, Gertrud (edit.) (1974). **August Comte and Positivism. The Essential Writings**. N.Y.

Lipietz, Alain (1985)[]. 'Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise: Einige methodische Überlegungen zum Begriff "Regulation"', i **ProKla**, Heft 58. Berlin.

Lipset, S.M. (1964). **Political Man**. London.

Lipset, S.M. (1972). 'Ideology & No End', i **Encounter**, no. 6. London.

Locke, John (1988)[1690]. **Two Treatises of Government**. Cambridge: Cambridge University Press.

Lockwood, David (1964). 'Social Integration and System Integration', i Zollschan & Hirsch (edit.) (1964).

Lukacs, Georg (1970)[1923]. **Geschichte und Klassenbewusstsein**. Berlin: Sammlung Luchterhand.

Luthe, H.O. & Meulemann, H. (Hg.)(1988). **Wertwandel - Faktum oder Fiktion?** N.Y./Frankfurt: Campus Verlag.

Lyotard, Jean-Francois (1977). **Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik.** Berlin: Merve Verlag.

Maddison, Angus (1982)[]. **Phases of Capitalist Development.** Oxford/New York: Oxford University Press.

Mandel, Ernest (1972)[]. **Der Spätkapitalismus.** Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mandel, Ernest (1980)[]. **Long Waves of Capitalist Development.** Cambridge: Cambridge University Press.

Marcuse, Herbert (1971)[1964]. **Det éndimensionale menneske.** København: Gyldendal.

Marcuse, Herbert (1969)[1941]. **Reason and Revolution.** London: Routledge & Kegan.

Marsh, Alan (1975). 'The silent revolution, value priorities and the quality of life in Britain', i **American Political Science Review**, 69.

Marx, Karl (1970). **Karl Marx.** Med indledning, oversættelse og noter af Johs. Witt-Hansen. København: Berlingske Forlag.

Marx Karl (1970a). **Bidrag til kritikken af den politiske økonomi. Forord.** I Marx (1970).

Marx, Karl (1970b). **Teser om Feuerbach.** I Marx (1970).

Marx, Karl (1969)[1933]. **Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses.** Frankfurt: Verlag Neue Kritik.

Marx, Karl (1973). **Ökonomisch-philosophische Manuskripte.** MEW - Ergänzungsband I. Berlin: Ditz Verlag.

Marx, Karl & Engels Friedrich (1976). **Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik.** MEW, 2. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1973). **Thesen über Feuerbach.** MEW 3. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1973). **Die deutsche Ideologie.** MEW, 3. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1973). **Der 18te Brumaire des Louis Mapoleon.** MEW, 8. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1971)[1867]. **Das Kapital. I.** MEW, 23. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1973)[1894]. **Das Kapital III.** MEW, 25. Berlin: Dietz Verlag.



- Maslow, A.H. (1943)[]. 'A Theory of Human Motivation', i **Psychological Review**, vol.50, 1943.
- Mill, John Stuart (1969). **Stuart Mill**. I udvalg, med indledning og noter af Mogens Blegvad. København: Berlingske Forlag.
- Mill, John Stuart (1969). 'Bentham', i Mill (1969).
- Mouffe, Chantal (edit.) (1979). **Gramsci and Marxist Theory**. London: Routledge & Kegan.
- Mouffe, Chantal (1979a). 'Hegemony and ideology in Gramsci', i Mouffe (1979).
- Mouffe, Chantal & Laclau, Ernesto (1985). **Hegemony and Socialist Strategy**. N.Y./London: Verso.
- Mosse, Georg L. (1974). **The Culture of Western Europe**. Chicago.
- Münch, Richard (1979). 'Talcott Parsons und die Theorie sozialen Handelns I', i **Soziale Welt**, Jahrg. 30, Heft 4.
- Münch, Richard (1980). 'Talcott Parsons und die Theorie sozialen Handelns II', i **Soziale Welt**, Jahrg. 31, Heft 1.
- Negt, Oskar (1969). **Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus. Einleitung**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Negt, Oskar (1985)[1984]. **Det levende arbejde - den stjålne tid**. København: Politisk Revy.
- Nietzsche, Friedrich (1993)[1888]. **Om afgudernes ragnarok**. København: Gyldendal.
- OECD (1979). **Facing the Future**. Paris.
- Oldemeyer, Ernst (1979)[]. 'Zum Problem der Umwertung von Werten', i Klages & Kmiecik (1979).
- Parsons, Talcott (1940)[]. 'An analytical Approach to the Theory of Social Stratification', i **The American Journal of Sociology**, vol. XLV, nr. 6.
- Parsons, Talcott (1965)[1951]. **The Social System**. N.Y.: Free Press.
- Parsons, Talcott (1968)[1937]. **The Structure of Social Action**. N.Y. Free Press.
- Parsons, Talcott (1965). **Essays in Sociological Theory**. N.Y.: Free Press.
- Parsons, Talcott (1965a)[1938]. 'The Role of Ideas in Social Action', i Parsons (1965).
- Parsons, Talcott (1978). **Action Theory and the Human Condition**. N.Y.: Free Press.

Parsons, Talcott (1978a). 'A Paradigm of the Human Condition', i Parsons (1978).

Parsons, Talcott (1978b)[1974]. 'Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization', i Parsons (1978).

Parsons, Talcott (1977). **Social Systems and the Evolution of Action Theory**. N.Y.: Free Press.

Parsons, Talcott (1977a)[1974]. 'On Building Social System Theory: a Personal History', i Parsons (1977).

Parsons, Talcott (1977b)[1970]. 'Some problems in General Theory in Sociology', i Parsons (1977).

Parsons, Talcott (1977c). **The Evolution of Societies**. New Jersey: Prentice-Hall.

Parsons, Talcott & Shils, A. (edit.)(1951). **Toward a General Theory of Action**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Parsons, Talcott & Shils, A. (1951a). 'Values, Motives, and Systems of Action', i Parsons & Shils (1951).

Poulantzas, Nicos (1981). **Politisk magt og sociale klasser**. København: Aurora.

Reichelt, Helmuth (1974)[1970]. **Kapitalbegrebets logiske struktur hos Karl Marx**. København: Kurasje.

Robertson, R. & Turner, B. S. (edit.)(1991). **Talcott Parsons. Theorist of Modernity**. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE Publications.

Rosdolsky, Roman (1975)[1968]. **Kapitalens tilblivelseshistorie. Rådkast til Kapitalen fra 1857-58**. Bind I. København: Nansensgade Antikvariat. Bind II. Århus: Modtryk.

Schmidt, Alfred (1977). **Historie og struktur**. København: Medusa.

Schumpeter, Joseph ()[1947]. **Capitalism, Socialism and Democracy**.

Schutz, Alfred (1964). **Collected Papers. II. Studies in Social Theory**. Haag: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred (1964a). 'Equality and thye Meaning Structure of the Social World', i Schutz (1964).

Hobbes, Thomas (1962)[1651]. **Leviathan**. London: The Fontana Library.

Simmel, Georg (1987). **Das individuelle Gesetz**. Philosophische Exkurse. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann. Frankfurt a.M.: Surhkamp.

Simmel, Georg (1987a)[1911]. 'Der Begriff und die tragödie der Kultur', i Simmel (1987). Oprindeligt udgivet i **Philosophische Kultur. Gesammelte Essays**.

Simmel, Georg (1989). **Schriften zur Soziologie**. Eine Auswahl. Herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Simmel, Georg (1989a)[1900]. 'Die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und der objektiven Kultur', i Simmel (1989). Oprindeligt udgivet som kapitel i **Philosophie des Geldes**.

Simmel, Georg (1989b)[1908]. 'Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?', i (1989). Oprindeligt udgivet som kapitel i **Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung**.

Simmel, Georg (1992). 'Storbyerne og det åndelige liv', i **Kultur og Klasse**, nr. 71, 19. årg., nr. 1. Holte: Forlaget Medusa.

Smidt, Jeff (1998). 'Solidaritet og social orden hos Durkheim', i Greve (1998).

Smith, Adam (1993)[1776]. **Wealth of Nations**. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.

Sørensen, Gert (1993). **Gramsci og den moderne verden**. København: Museum Tusculanums Forlag.

Texier, Jacques (1979). 'Gramsci, theoretician of the superstructures', i Mouffe (1979).

Thome, Helmut (1985). 'Wandel zu postmaterialistischen Werten?', i **Soziale Welt**, Jahrgang XXXVI, 1985, Heft I. Göttingen: Verlag Otto Schwarz.

Touraine, Alain (1981)[1978]. **The Voice and the Eye**. Cambridge: Cambridge University Press.

Vester, Michael (1992). 'Die verleugnete und die verwandelte Klassengesellschaft', i Hindrichs & Negt (hg.), **Der schwierige Weg zur Arbeiteremanzipation**. Bremen.

Weber, Max (1976)[1905]. **Den protestantiske etik og kapitalismens ånd**. København: Fremad.

Weber, Max (1973)[1904]. 'Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis', i Weber, **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen.

Weber, Max (1973b)[1919]. 'Wissenschaft als Beruf', i Weber, **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**.

Weber, Max (1972)[1921]. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Tübingen.

Weber, Max (1972a)[1920-21]. 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung', i Weber, **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen, 1920-21.

Weber, Max (1971)[1919]. 'Politik als Beruf', i **Gesammelte politische Schriften**. Tübingen.

Weber, Max (1971b)[1918]. 'Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland', i Weber, **Gesammelte politische Schriften**. Tübingen.

Willis, Paul (1977). **Learning to Labour**. Farnborough: Saxon House.

Wolfe, Alan (1989). **Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation**. Berkeley & L.A.: University of California Press.

Wrong, Dennis h. (1961). 'The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology', i **American Sociological Review**, vol. 26, nr. 2.

Zapf, Wolfgang (edit.)(1968). **Theorien des Sozialen Wandels**. Berlin/Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch.

Ziehe, Thomas (1983)[1982]. **Ny ungdom og usædvanlige læreprocesser**. København: Politisk revy.

Zollschan, G.K. & Hirsch, W. (edit.) (1964). **Explorations in Social Change**. Boston: Houghton Mifflin Company.